
3 1761 04290 9515

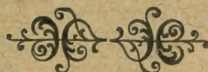
LES

Idées Solidaristes de Proudhon

PAR

Alfred-Georges BOULEN

DOCTEUR ÈS SCIENCES JURIDIQUES ET ÉCONOMIQUES



PARIS (1er)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE JURISPRUDENCE

MARCHAL & BILLARD

MARCHAL & GODDE, SUCCESSEURS

ÉDITEURS, LIBRAIRES DE LA COUR DE CASSATION

27 — PLACE DAUPHINE — 27

—

1912

LES

IDÉES SOLIDARISTES DE PROUDHON

DU MÊME AUTEUR ET A LA MÊME LIBRAIRIE :

De la responsabilité envers les particuliers des Fonctionnaires administratifs autres que les ministres .... **5** fr.

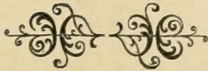
LES

Idées Solidaristes de Proudhon

PAR

Alfred-Georges BOULEN

DOCTEUR ÈS SCIENCES JURIDIQUES ET ÉCONOMIQUES



PARIS (Ier)

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE JURISPRUDENCE

MARCHAL & BILLARD

MARCHAL & GODDE, SUCCESSEURS

ÉDITEURS, LIBRAIRES DE LA COUR DE CASSATION

27 — PLACE DAUPHINE — 27

—

1912

BIBLIOGRAPHIE

En ce qui concerne les ouvrages de Proudhon, on trouvera une bibliographie sommaire à la fin de la récente étude d'Edouard DROZ : *P.-J. Proudhon*, Paris, 2e éd., 1909, pages 273 à 278. M. Droz donne l'ordre chronologique et les dates de publication des ouvrages et indique au lecteur le moyen de se retrouver dans les *Œuvres complètes*, publiées de 1867 à 1870 par Lacroix et ses associés.

AUCUY (Marc). — *Les systèmes socialistes d'échange*, ch. II, *Proudhon* (thèse). — Paris, Alcan, 1908.

BERTHOD (Aimé). — *P.-J. Proudhon et la propriété* (thèse). — Paris, Giard et Brière, 1910.

— *Les tendances maîtresses de Proudhon* (Rev. soc., fév.-mars 1909).

— *L'attitude sociale de P.-J. Proudhon* (La Révolution de 1848, janv. fév. 1909).

BERNÈS (Marcel). — *La morale de Proudhon* (dans Études sur la philosophie morale au XIXe siècle, 1904).

BOCHARD. — *Le problème de la valeur et les théories de Proudhon et de Karl Marx* (Comité des trav. hist. Bulletin des sc. éc. et soc., (Congr. 1897), 1897, p. 251-263).

BOUGLÉ. — *Proudhon sociologue* (Rev. de mét. et de mor., sept. 1910).

— *La résurrection de Proudhon* (Rev. de Paris, 15 sept. 1910).

— *La méthode de Proudhon dans ses premiers mémoires sur la propriété* (Rev. d'éc. pol., oct. 1910).

— *La première philosophie de Proudhon* (Rev. du mois, oct. 1910).

— *Le programme intellectuel de Proudhon avant* 1848 (Rev. du mois, 10 sept. 1911).

BOURGIN (Hubert). — *Proudhon*. — Paris, 1901.

BOURGUIN. — *Rapports entre Proudhon et Karl Marx* (Rev. d'éc. pol. mars 1893).

BREYNAT (Jules). — *Les socialistes modernes* (Ledru-Rollin, Emile de Girardin, Proudhon...). — Paris, 1849.

CHERBULIEZ. — *Lettre à M. Proudhon* (Journ. des éc., 15 déc. 1848).

Clément. — *Proudhon et ses doctrines sur la propriété* (Réforme sociale, nov. 1910).

Colins. — *A. M. P. J. Proudhon sur son ouvrage intitulé : De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise.* — Paris, 1858.

Coquelin (Charles). — *Du dernier ouvrage de M. P.-J. Proudhon : Idée générale de la Révolution* (Journ. des Ec., déc. 1851).

Desjardins (Arthur). — *P.-J. Proudhon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, 2e éd. — Paris, Perrin, 1896, 2 vol.

Diehl (Karl). — *P.-J. Proudhon, Seine Lehre und sein Leben.* — Iéna, Fischer, 1888-1896, 3 vol.

Dimier. — *Les maîtres de la contre-révolution au XIXe siècle, Proudhon.* — Paris, 1907.

Droz (Edouard). — *P.-J. Proudhon*, 2e éd. — Paris, 1909.

Faguet (Emile). — *Proudhon* (Rev. de Paris, 15 mai 1896).

— *Problèmes politiques du temps présent.* — Paris, 1901.

Ferraz. — *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Socialisme, naturalisme et positivisme (Proudhon).* — Paris, 1882.

Foucher de Careil. — *L'économie politique et la dialectique de Proudhon* (Journ. des éc., déc. 1865).

Fouillée. — *L'idée moderne du droit*, p. 196. — Paris, 1878.

Fournière (Eugène). — *Les systèmes socialistes de Babœuf à Proudhon.* — Paris, Alcan, 1904.

— *Le centenaire de Proudhon* (Rev. soc., janv. 1909).

Grégoire (Henry) et Poinsot. — *Le centenaire de Proudhon* (Grande Revue, 10 janv. 1909).

Halévy (Daniel). — *Essais sur le mouvement ouvrier au XIXe siècle.* — 1901.

Heligon. — *La critique du droit de propriété d'après Proudhon* (Rev. psychol. soc., 1907).

Huard. — *De l'injustice dans la Révolution et de l'ordre dans l'Eglise.* — Paris, 1858.

Javel (Auguste). — *Proudhon intime* (Rev. soc., mars 1905).

Kuntz (Henri). — *Un procès de presse à Besançon en 1842.* — Besançon, Millot, 1897.

Lagarde. — *La revanche de Proudhon ou l'avenir du socialisme mutuelliste* (thèse). — Paris, Jouve, 1905.

Larivière. — *P.-J. Proudhon* (Rev. pol. et parl., juillet 1896).

Leroy-Beaulieu. — *P.-J. Proudhon d'après un livre récent* (Economiste du 7 mars 1896).

Marx (Karl). — *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon.* Préf. par Friedrich Engels. — Paris, Giard et Brière, 1896.

Mattabon. — *La propriété est-elle le vol ?* — 1848.

MICHEL (Henry). — *L'idée de l'Etat* (thèse). — Paris, 1895, p. 395.

MOLINARI. — *M. Proudhon et M. Thiers* (Journ. des éc.,15 août 1848).

MUELBERGER (Arthur). — *Studien über Proudhon. Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Reform.* — Stuttgart, Göschen, 1891.

— *Der Irrtum von Karl Marx, Aus Ernst Busch's Nachlass herausgegeben*, 2e Aufl. — Stuttgart, Frommann, 1908.

— *Kapital und Zins. Die Polemik zwischen Bastiat und Proudhon.* — Iéna, Fischer, 1896.

— *P.-J. Proudhon, Leben, und Werke.* — Stuttgart, Frommann, 1898.

PELLETAN (Eugène). — *Proudhon et ses œuvres complètes.* (Rev. des Deux-Mondes, 15 janv. 1866).

PUECH. — *Le Proudhonisme dans l'association internationale des travailleurs.* — Paris, Alcan, 1907.

PUTLITZ. — *Proudhon; sein Leben und seine positiven Ideen.* — Berlin, Hertz, 1881.

RECLUS (Elisée). — *De la mutualité, P.-J. Proudhon. Travail et capital. Formule de conciliation* (L'association, n° 8, 1865).

SABATIER. — *Syndicalisme proudhonien* (Dépêche de Toulouse, 16 nov. 1910).

SAINTE-BEUVE. — *P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, 1838-1848 (Rev. contemporaine, oct.-nov.-déc., 1865).

SOREL (Georges). — *Essai sur la philosophie de Proudhon* (Rev. philosophique, 1892, I, II).

— *Quelques mots sur Proudhon* (Cahiers de la quinzaine, II, 13, 1901).

STOCKHAUSEN (VON). — *Die Wertlehre Proudhons in neuer Darstellung.* — Bern, 1898.

VRAU. — *Proudhon et son système économique.* — Paris, 1853.

WALRAS. — *L'économie politique et la Justice.* — Paris, 1860.

ANDLER. — *Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois* (Rev. de mét. et de mor., 1897, p. 520).

Applications (*Les*) *de la solidarité.* Par P. BUDIN, Ch. GIDE, H. MONOD, G. PAULET, A. ROBIN, J. SIEGFRIED, P. BROUARDEL. Préf. de Léon BOURGEOIS. — Paris, 1904.

BASTIAT. — *Justice et fraternité* (Journ. des éc. 15 juin 1848).

BECQUERELLE (S.). — *Individualisme et solidarité.* — Amiens, 1903.

BOUGLÉ (C.). — *Solidarisme et libéralisme.* — Paris, Cornély.

— *Le solidarisme.* — Paris, 1907.

BOURGEOIS (Léon). — *Solidarité*, 6e éd. — Paris, Colin, 1907.

BOURGEOIS (Léon). — *La doctrine de la solidarité* (Nouvelle revue, numéros des 15 mars, 1er avril, 1er mai et 15 mai 1895. Articles réunis dans le livre : *Solidarité*).

BOURGUIN (Maurice). — *Les systèmes socialistes et l'évolution économique*, 3e éd. — Paris, 1907.

BRUNETIÈRE. — *Discours de combat*, nouvelle série, 15e éd., p. 49: l'*Idée de solidarité*. — Paris, 1909.

BRUNOT (Charles). — *La solidarité sociale comme principe des lois. Avec les observations présentées sur ce mémoire par* Frédéric PASSY, Paul LEROY-BEAULIEU, LEVASSEUR, Albert SOREL, JUGLAR, BOUTROUX, CHEYSSON, Eugène ROSTAND, DE TARDE, GLASSON et René STOURM (Comptes rendus de l'Ac. des sc. mor. et pol., sept.-oct. 1903 et aussi Paris, Picard, 1903).

BRUNOT. — *Solidarité et charité* (Rev. pol. et parl., 10 juin 1901).

BUISSON. — *La politique radicale*. Préf. de Léon BOURGEOIS. P. 206 et sq. — Paris, 1908.

BUREAU (Paul). — *La crise morale des temps nouveaux*. Préf. de M. Alfred CROISET. — 1908.

CANTECOR. — *L'idée commune de solidarité* (Rev. de mét. et de mor., 1901, p. 368).

CHARMONT. — *La renaissance du droit naturel*. — Montpellier, 1910.

COUSIN (Victor). — *Justice et charité*. — Paris, Didot, 1848.

DARLU. — *Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour : La Solidarité* (Rev. de mét. et de mor., 1897, p. 120).

— *Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social* (Rev. de mét. et de mor., 1898, p. 113).

DEUVE. — *Le solidarisme* (thèse). — Paris, 1906.

DUGUIT. — *L'État, le droit objectif et la loi positive*. — Paris, 1901.

DURKHEIM. — *De la division du travail social*, 2e éd. — 1902.

EICHTAL (Eugène D'). — *La solidarité sociale, ses nouvelles formules*. — Paris, Picard, 1903.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Par Léon BOURGEOIS, A. DARLU, F. RAUH, F. BUISSON, Ch. GIDE, Xavier LÉON, H. LA FONTAINE, E. BOUTROUX. Préf. d'Alfred CROISET. — Paris, Alcan, 1902.

FLEURANT. — *Sur la solidarité*. — Paris, 1907.

FOLLIN. — *La solidarité économique et l'économie solidariste* (Journ. des éc., août 1902).

FOUILLÉE. — *La morale socialiste* (Rev. des Deux-Mondes, 15 juillet 1901).

— *La démocratie politique et sociale en France*, 2e éd. — Paris, 1910.

GIDE. — *L'idée de solidarité en tant que programme économique* (Rev. intern. de soc., sept.-oct. 1893).

— *Justice et charité* (dans Morale sociale, 1899, p. 192).

— *Solidarité ou charité*. *Éd. de foi et vie*. — 1904.

— *La coopération* (dans les applications sociales de la solidarité, 1904).

— *Quelle part le tempérament national des Français fait-il à la solidarité?* (Ann. de l'Inst. intern. de soc., XII, p. 161).

GIDE et RIST. — *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours.* — 1909.

GOYAU (G.). — *Solidarisme et christianisme* (L'Action populaire, 97).

JACOB (B.). — *Devoirs.* Chap. IX, *Justice et Solidarité*; chap. XII, *La Charité.* — Paris, Cornély, 1910.

MARION. — *De la solidarité morale*, 2e éd. — 1883.

PLANIOL (Marcel). — *Classification des sources des obligations* (Rev. crit. de législ. et de jurispr., 1904, p. 224).

Solidarité (La) sociale dans le temps et dans l'espace (Annales de l'institut international de sociologie, XII, XIII).

THIERS. — *De la propriété.* — Paris, Paulin, 1848.

VILFREDO-PARETO. — *Solidarité sociale* (Journ. des éc., fév. 1898).

VILLERMÉ. — *Du droit à l'assistance* (Journ. des éc., 15 janv. 1849).

WOLOWSKI. — *Le droit au travail* (Journ. des éc., 15 oct. 184?).

Au moment où nous achevons cette étude, paraît à la librairie Armand Colin un livre de M. C. BOUGLÉ, intitulé : *La sociologie de Proudhon.*

INTRODUCTION

Solidarité ! Voilà un mot qui dès 1841 apparaissait à Proudhon comme n'ayant rien de rassurant pour les propriétaires (1). La conséquence la plus importante qu'on en a tirée, l'impôt sur le revenu, était regardée par lui comme offrant plus d'une menace : « Avec la faculté de modifier la proportionnalité de l'impôt, le gouvernement a sous la main un moyen expéditif et sûr de déposséder, quand il voudra, les détenteurs de capitaux; et c'est chose effrayante que de voir partout cette grande institution, base de la société, objet de tant de controverses, de tant de lois, de tant de cajoleries et de tant de crimes, la *propriété*, suspendue à l'extrémité d'un fil sur la gueule béante du prolétariat » (2). Proudhon, en écrivant ces lignes, méritait bien le qualificatif de « penseur au regard prophétique » que devait plus tard lui décerner un enfant de la tradition, M. Bureau (3). Sur l'idée de solidarité, invoquée de nos jours dans tous les discours, manifestes et circulaires, M. Bour-

(1) *Deuxième mémoire*, p. 309.
(2) *Contr. éc.*, I, p. 298.
(3) Bureau, *La crise morale des temps nouveaux*, 1908, p. 249.

geois, il y a quelques années, a fondé une doctrine, le solidarisme, et le solidarisme, s'est écriée, lors de son apparition, l'Académie des sciences morales et politiques, c'est « un pont » qui permettra de faire passer insensiblement tout le revenu national dans le domaine gouvernemental.

Il nous a paru intéressant de rechercher si, dans l'œuvre de Proudhon, dans l'œuvre de celui qui a dit « la propriété, c'est le vol », on ne trouverait pas des arguments pouvant servir à consolider ce pont, mais aussi à le mitrailler.

Les idées solidaristes de Proudhon, ce sujet, qui nous a été inspiré en partie par les pénétrantes leçons sur le solidarisme professées à Rennes au commencement de l'année 1908 par M. Charles Turgeon, nous semble à l'ordre du jour. D'une part, l'idée de solidarité est en pleine vogue. Elle est comme une terre qu'on vient de découvrir et que l'on a hâte d'explorer. Et puis, ne lui attribue-t-on pas la plus attrayante des vertus, celle de créer des créanciers? Il est toujours agréable pour quelqu'un qui se croit complètement déshérité de trouver au fond de son tiroir, au milieu de ses vieux papiers, un titre de créance qu'il ignorait. D'autre part, Proudhon, un moment éclipsé par Marx, Proudhon ressuscite. Son style : Presque tous en admirent la beauté. « C'est la senteur même de la terre, dit M. Viviani, qui monte à travers ces descriptions où Rousseau aurait reconnu un maître » (1). Et M. Desjardins, qui pourtant n'a pas

(1) Discours de M. Viviani prononcé à Besançon, le 10 août 1910.

toujours été tendre pour celui qu'il appelle « le sophiste », est forcé de reconnaître : « Il manqua non moins que Molière à l'Académie française » (1). Le fond, les idées de l'œuvre : Par ses contemporains, Proudhon n'a pas toujours été sainement jugé : « Il n'a rien compris, dit Foucher de Careil, à la nature des faits sociaux et des grandes lois économiques, il a parlé le jargon de la métaphysique hégélienne et n'est parvenu qu'à obscurcir l'économie politique » (2). Et Proudhon pensait au contraire : « Je suis assuré d'avoir raison contre tous » (3). Certes Proudhon a « souvent prolongé l'erreur jusqu'à l'infini » (4), certes « une partie de son œuvre est uniquement due à l'effort de l'esprit » (5), certes encore il a bien souvent proposé non des réformes, mais des utopies. Et cependant il s'est montré aussi économiste sagace et clairvoyant et a jeté dans la science des aperçus d'une rare profondeur. Il a de la question sociale une opinion bien nette : *Laissez faire, laissez aller*, c'est l'anarchie, « l'insolidarité économique » (6), c'est l'exploitation du faible par le fort. Au nom de la justice, il faut protester contre la fatalité des lois de la nature : « Il ne suffit pas que ni l'échange, ni le travail, ni le

(1) Desjardins, *P. J. Proudhon*, II, p. 93.

(2) Foucher de Careil, *L'économie politique et la dialectique de Proudhon* (Journ. des éc., 1865, déc., p. 395). — Marx traite Proudhon de « petit épicier ». Chez Proudhon, écrit-il, « un galimatias prétentieux et « spéculatif » qui se donne pour de la philosophie allemande se rencontre partout où la perspicacité gauloise fait défaut. Ce qu'il vous corne aux oreilles, sur un ton de saltimbanque et de fanfaron, ce sont ses propres louanges, un ennuyeux radotage et d'éternelles rodomontades sur sa prétendue *science* » (*Misère de la philosophie*, p. 253).

(3) *Mélanges*, II, 4.

(4) Henry Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 416.

(5) Discours de M. Viviani du 10 août 1910.

(6) *Capacité politique*, éd. Dentu, 1865, p. 265, 287, 397.

crédit ou la propriété soient libres, pour qu'on les déclare équitables et encore moins garantis. J'affirme, autant qu'homme du monde, la liberté; je la veux et la revendique; mais elle ne me suffit pas. Je réclame, en outre, dans mes relations économiques avec mes semblables, de la Vérité... et du Droit » (1). « *L'économie politique libre* [est] anti-juridique, anti-sociale » (2). « La liberté ne profite qu'à la force » (3). C'est la thèse que plus tard reprendra M. Bourgeois. Proudhon n'a pas toujours juré par J.-B. Say, « le *protoparens* de la secte ». Et cependant il a écrit quelque part : J.-B. Say a formulé ce théorème : *Les produits ne s'échangent que contre des produits*. N'eût-il jamais émis que cette proposition, J.-B. Say mériterait une statue (4). Proudhon a émis bien des théories contraires au solidarisme. Et cependant certains solidaristes pensent peut-être aujourd'hui : Proudhon n'eût fait que tonner contre les rigueurs du *laissez faire* et du *laissez aller*, Proudhon n'eût souligné que cette idée « que le droit civil, le droit public et le droit des gens sont identiques entre eux et adéquats », Proudhon méritait une statue.

M. Bourgeois ! Proudhon ! L'homme du solidarisme, et l'homme de la mutualité et de l'anarchie ! Ce n'est pas la première fois que leurs doctrines ont été rapprochées l'une de l'autre : d'une part, le nom de Proudhon figure à la première page du livre *Solidarité*. D'autre part, la théorie de M. Bourgeois, pense M. Bouglé, se

(1) *Capacité politique* éd. Dentu, 1865, p. 37.
(2) *Ibid.*, p. 59[illegible].
(3) *Contr. éc.*, II, 391.
(4) *Ibid.*, 20.

rapproche de la Mutualité par sa constante préoccupation de faire régner l'équivalence dans les contrats (1). Elle se rapproche de l'anarchie par le souvenir qu'elle évoque du droit pe reprise, pense M. Leroy-Beaulieu (2), par la conception qu'elle se fait de l'État, pense M. Darlu (3). Ajoutons que M. Bourgeois revendique le titre de *socialiste libéral* et que les écrits de Proudhon durant sa vie ont été commentés sous ce titre : *Le libéralisme socialiste* (4).

Et cependant, le caractère de ces deux hommes, Proudhon, M. Bourgeois, est bien différent : M. Bourgeois est « un politicien souriant, aimable, disert » (5). Prend-il part à une discussion ? Il cherche le terrain sur lequel il peut se rencontrer avec son adversaire. Il aime à faire un bout de chemin avec lui. Proudhon est fougueux, plein d'orgueil. Lui soumet-on une doctrine qui n'est pas la sienne ? Son premier mouvement est de dire qu'elle est absurde (6). M. Bourgeois respecte la dignité de la personne humaine chez ceux dont il ne partage pas les idées. « Quand donc saura-t-on, s'écrie-t-il, que les injures sont les raisons de ceux qui ont tort ? »(7) Proudhon au contraire est sans pitié pour ceux qu'il combat, même quand ce sont les amis du prolétariat, même quand ailleurs il a loué leurs tendances et leurs efforts. Il les marque d'épithètes brûlantes et injurieuses :

(1) Bouglé, *Le solidarisme*, p. 99.
(2) Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, 5e éd., p. 597.
(3) Darlu, *La solidarité* (Rev. de mor. et de mèt. 1897, p. 125).
(4) Lavergne, *Le libéralisme socialiste* (Rev. des deux Mondes, 15 juin 1848).
(5) Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, p. 592.
(6) Faguet, *Proudhon* (Rev. de Paris, 15 mai 1896, p. 315).
(7) *Congrès*, 245.

Pierre Leroux est un pâtissier (1), Louis Blanc l'ombre rabougrie de Robespierre (2), Ledru Rollin un blagueur (3), Fourier, un halluciné, un crâne éburné, le plus grand mystificateur des temps modernes (4). Proudhon, c'est l'expression de M. Eug. Pelletan, « n'a jamais voulu admettre l'assurance mutuelle de l'intelligence » (5).

M. Bourgeois affirme détester les provocations aux luttes de classe, aux guerres intérieures. Proudhon, a-t-on écrit bien souvent, c'est un diable incarné soufflant la haine entre citoyens. Mais ici la différence entre nos deux sociologues n'est pas aussi nette que sembleraient le faire croire ces deux affirmations. En effet, d'une part, si M. Bourgeois est l'apôtre de l'union, il divise néanmoins la société en créanciers et en débiteurs. D'autre part, si Proudhon a bien souvent employé des phrases violentes ; si, « avec une sûreté d'expression que Marx ne dépassa pas » (6), il a donné la formule de la lutte des classes ; s'il a posé, en 1848, l'antagonisme entre les classes ; si, en 1864, il a regardé la candidature ouvrière comme une manifestation de classe et conseillé à la plèbe de ne pas figurer non seulement dans le même parlement, mais dans la même opposition que la bourgeoisie, il reste certain cependant qu'il voulait la révolution pacifique et pure de tout sang et que jamais,

(1) *Mélanges*, III, 40.
(2) *Ibid.*, III, 45.
(3) *Ibid.*, III, 174.
(4) *Ibid.*, I, 273, 274.
(5) Pelletan, *Proudhon et ses œuvres complètes* (Rev. des Deux-Mondes, 15 janvier 1866).
(6) Expressions d'Eugène Fournière.

comme Karl Marx, il ne considéra la lutte des classes comme devant être l'objet principal de l'action ouvrière. Tout le monde connaît l'âpre critique qu'il fit du droit de grève. Et puis lui aussi, il a prêché l'union. Malgré son attitude de 1848, malgré les formules de 1864, on peut bien dire que toute sa vie il a recommandé l'union de la classe moyenne, de la basse bourgeoisie avec le prolétariat : « Les solutions que la science sociale fournit ne font aucune distinction du prolétaire, ni du bourgeois (1). » « Montrons à la bourgeoisie et à la plèbe que leur principe, à tous deux, est le même, leur tendance la même, leur orgueil encore le même; que tout ce que chacun pourrait faire dans son intérêt propre serait l'accomplissement des désirs de l'autre, comme aussi la victoire de l'un sur l'autre serait le suicide de tous deux » (2).

(1) *Mélanges*, III, 162.

(2) *Ibid.*, III, 55. — Qu'est-ce que le bourgeois? C'est l'homme du bourg, comme à Rome le citoyen était l'homme de la cité (*civis*). C'est l'homme de la commune (*communier*). Autrefois, sous Louis-le-Gros, les bourgeois ont opposé la commune au castel et vaincu la féodalité. L'histoire se recommence. Le rôle des bourgeois aujourd'hui est de s'allier avec le prolétariat et de jeter à bas la nouvelle féodalité mercantile et industrielle. « Acceptez, bourgeois, ce nom de révolutionnaires comme le titre de votre gloire et de votre réconciliation avec le prolétariat » (*Idée générale*, éd. Flam., p. 3.). La plèbe aime l'égalité, mais elle a trop souvent tendance à remplacer la liberté par la gloire, le despotisme ou la communauté. La bourgeoisie a aussi ses vices. Elle aime trop le trafic. Mais elle a aussi ses vertus. Elle a profondément enraciné en elle l'esprit de liberté. Le problème social a d'abord été le problème du prolétariat, car seules les grandes misères pouvaient ébranler le monde. Mais actuellement le problème social embrasse les deux classes de citoyens. C'est le problème de la bourgeoisie et le problème du prolétariat. Le prolétaire a plus à attendre de la République que le bourgeois, mais l'intérêt de ce dernier est encore énorme, car il doit se préserver de tout retour en servage. « La bourgeoisie et le prolétariat d'abord antagonistes ne font qu'un ». *La Voix du peuple du* 29 *mars* 1850. *Mélanges*, III, 125. V. *Confessions*, Apothéose de la classe moyenne, Garnier, p. 343; *Révolution sociale démontrée par le coup d'Etat*, Garnier, 1852, p. 233; *Justice*, V, 295 et VI, 86, Bourgeoisie et plèbe; et sur tous ces points l'article de M. Berthod : *L'attitude sociale de P.-J. Proudhon* (La Révolution de 1848, janv.-fév. 1909).

Proudhon est sauvage (1), M. Bourgeois se plaît à présider congrès et conférences. Proudhon méprise les homélies fraternelles (2), M. Bourgeois est sentimental. Proudhon ahurit, effraie. Il ne parle que de descendre dans l'arène et d'écraser la propriété. Il est sûr de vaincre : « *Morituram te saluto.* Propriété, salut à toi ! Tu passeras par mes mains ! (3) ». M. Bourgeois est un diplomate, un enchanteur. Et, tandis qu'il enchante, tandis qu'il émaille son discours des mots de liberté et de dignité de la personne, il charge d'une dette, puis de deux, puis de trois la propriété qu'il prétend ne pas combattre. M. Bourgeois et Proudhon présentent tous les deux un breuvage amer au propriétaire. Le premier a enduit de miel les bords de la coupe. Le propriétaire qui boit à cette coupe sent le breuvage devenir de plus en plus amer. Le second a laissé surnager à la surface la partie du liquide la plus détestable. Le propriétaire qui boit à cette seconde coupe, violemment choqué par la première impression, est tout étonné de sentir le breuvage s'adoucir peu à peu.

La doctrine de M. Bourgeois et celle de Proudhon sont toutes deux filles de la justice. Elles ont passé leurs mois les plus tendres sur le sommet d'une même montagne. Puis elles se sont séparées et en ont descendu les flancs par étapes successives. L'une a suivi la pente occidentale, terre faite de plus d'égalité que de liberté, l'autre la pente orientale, terre faite de plus de liberté

(1) SABATIER, *Syndicalisme proudhonien* (Dépêche de Toulouse, 16 novembre 1910.).
(2) *Contr. éc.*, II, 279.
(3) *Mélanges*, I, 29.

que d'égalité. La terre fait l'homme, a-t-on dit. La différence du sol, la différence de climat ont modifié leurs traits et leurs caractères natifs en des sens tout à fait opposés. Oh ! sans doute, il y aura toujours entre elles un certain air de famille. N'ont-elles pas vécu quelque temps côte à côte sur le même plateau? N'ont-elles pas à cette époque balbutié à peu près exactement les mêmes formules de solidarité? Et puis n'ont-elles pas du même sang dans les veines, la jeunesse? Aussi présenteront-elles toujours un assez grand nombre de vues communes. Toutes les deux emploieront le langage de la comptabilité. Toutes les deux prononceront les mots de contrat social, de garantisme. Toutes les deux voudront augmenter le nombre des actes de précepte. Mais, à mesure qu'elles descendront les deux pentes opposées de la colline, les tendances contraires deviendront de plus en plus accusées. M. Bourgeois dira : *Solidarité* d'abord, *Egalité* ou *justice*, et enfin *Liberté* ! (1) Proudhon dira toujours au contraire : *Liberté*, *Egalité*, *Fraternité* (2). Ah ! fait-il remarquer, des flâneurs et des prédicants ont osé retourner notre devise républicaine. Louis Blanc a placé l'*Egalité* et la *Fraternité* avant la *Liberté* et, pour avoir osé intervertir ces trois termes, il s'est cru l'abeille de la révolution. Il n'en a été que la cigale (3). La doctrine de M. Bourgeois sera amollissante, destructrice d'initiative; celle de Proudhon, au contraire, réveillera les énergies. Ne comptez pas sur l'État. Ne comptez pas sur la charité privée, ni sur la charité imposée. Ne comp-

(1) *Solidarité*, 192.
(2) *Idée générale de la Révolution*, éd. Flamm., p. 96.
(3) *Ibid.*, p. 101.

tez que sur vous-même. Revendiquez non pas le droit à l'assistance, mais les droits *du* travail (1). « Il faut vaincre le pouvoir, en ne lui demandant rien..., fonder la liberté des individus, en organisant l'initiative des masses (2). »

Ouvrez les yeux et contemplez, s'écrie M. Bourgeois. Vous constaterez que les phénomènes biologiques et sociologiques ne sont pas isolés, que tout se tient ici-bas, que chaque fait a une répercussion sur un autre. Voyez les organismes vivants : « La solidarité caractérise la vie. Si l'on cherche à définir l'être vivant, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lie des parties distinctes; — et la mort n'est autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu et qui, désormais *désassociés*, vont entrer dans des combinaisons nouvelles, dans des êtres nouveaux » (3). Ce qui est vrai des organismes est aussi vrai des sociétés humaines, avec cette différence qu'il s'y rencontre un élément nouveau, la pensée, *la conscience*, la volonté (4). » « La solidarité fait retomber le mal des uns sur les autres, comme elle étend aussi le bien de chacun à tous et de tous à chacun » (5). La justice peut-elle se définir abstraction faite de cette solidarité? Non certes. « Les matériaux de l'édifice de justice que nous voulons élever, les lois aussi de son équilibre, c'est à la nature qu'il les faut demander,

(1) *La justice poursuivie*, Flam., p. 168.
(2) *Confessions*, Garnier, p. 168.
(3) Gide cité par Bourgeois, *Essai d'une phil. de la solidarité*, p. 3.
(4) *Essai d'une phil.*, p. 7.
(5) Fouillée cité par Bourgeois, *id.*, p. 11.

c'est en elle que nous les devons prendre, c'est-à-dire dans les faits de solidarité que nous avons constatés (1). » Je ne dis pas qu'il faille transporter les lois de la nature dans le domaine de la justice. On risquerait d'assurer ainsi le triomphe des plus forts ! Je dis et j'affirme hautement que les lois qui nous régissent ne doivent pas être faites en vue de Robinsons vivant seuls dans leurs îles de leur propre travail, mais qu'elles doivent s'inspirer de ce fait que nous sommes des associés ayant échangé des services à toutes les heures du passé et en échangeant encore à toutes les heures du présent. La solidarité, ce fait palpable, se rapportant à la réalité, doit éclairer, transformer l'idée de justice et en être en même temps le fondement le plus solide.

« En entrant dans l'association, dit M. Bourgeois, l'homme y prend sa part d'un héritage accumulé par les ancêtres de lui-même et de tous; en naissant, il commence à jouir d'un capital immense qu'ont épargné d'autres générations antérieures... Ce que Renan dit des hommes de génie : « *Chacun d'eux est un capital accumulé de plusieurs générations* », est vrai non pas seulement des hommes de génie, mais de tous les hommes » (2).

Proudhon tient à peu près le même langage.
Il a parfaitement mis en lumière :
La solidarité biologique :

« L'animal le plus parfait, le mieux servi par ses organes, conséquemment le plus actif, le plus intelligent, le mieux

(1) *Essai d'une phil.*, p. 30.
(2) *Solidarité*, p. 117.

constitué pour la domination, est celui dont les facultés et les membres sont le mieux spécialisés, sériés, coordonnés » (1).

La solidarité morale :

« Tout acte de vertu accompli par un des nôtres nous enorgueillit comme si nous avions eu part à l'accomplissement; tout crime ou délit commis par celui qui nous est proche nous pénètre de honte et de chagrin. En vain l'on essaierait de nier cette solidarité; elle subsiste, et le fait est plus puissant que tous les sophismes » (2).

La solidarité économique :

« L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. La division et la simultanéité du travail multiplient la quantité et la variété des produits; la spécialité des fonctions augmente la qualité des choses consommables. Pas un homme qui ne vive du produit de plusieurs milliers d'industriels différents; pas un travailleur qui ne reçoive de la société tout entière sa consommation, et, avec sa consommation, les moyens de reproduire. Qui oserait dire, en effet : je produis seul ce que je consomme, je n'ai besoin de qui que ce soit?.... Toutes les industries se réunissent par des rapports mutuels, en un faisceau unique; toutes les productions se servent réciproquement de fin et de moyen; toutes les variétés de talents ne sont qu'une série de métamorphoses de l'inférieur au supérieur. Or, ce fait incontestable et incontesté de la participation générale à chaque espèce de produit a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société.

(1) *Principe fédératif*, éd. Dentu, p. 114.
(2) *Justice*, IV, 281.

Le producteur lui-même n'a droit à son produit que pour une fraction dont le dénominateur est égal au nombre des individus dont la société se compose. Il est vrai qu'en revanche, ce même producteur a droit sur tous les produits différents du sien, en sorte que l'action hypothécaire lui est acquise contre tous, de même qu'elle est donnée à tous contre lui » (1).

La solidarité littéraire :

« C'est un fait que, lorsque l'heure d'une idée est venue, elle éclôt en même temps partout, comme une semaille, en sorte que le mérite de la découverte, comparée à l'immensité de l'évolution humanitaire, se réduit à presque rien. Voilà un champ de blé : pouvez-vous me dire l'épi qui est sorti le premier de terre, et prétendez-vous que les autres qui sont venus à la suite ne doivent leur naissance qu'à son initiative » (2)?

La solidarité scientifique :

« De même que la création de tout instrument de production est le résultat d'une force collective, de même aussi le talent et la science dans un homme sont le produit de l'intelligence universelle et d'une science générale lentement accumulée

(1) *Premier mémoire*, p. 118, 119.
(2) *Majorats littéraires*, p. 94. — Proudhon d'ailleurs ne restreindra point cette réflexion à la littérature. Il l'appliquera aux grandes idées qui ont illuminé l'humanité, notamment à l'abolition de l'esclavage (*Justice*, II, 256) et au Christianisme (V. les premières pages de *Césarisme et Christianisme*). Cfr. ENGELS, Lettre du 25 janvier 1894 publiée par LABRIOLA dans *Socialisme et philosophie*, appendice II, p. 259-260. « Que le Corse Napoléon ait été précisément le dictateur militaire dont la République française, épuisée par ses guerres, avait besoin, ce fut un hasard; mais qu'à défaut d'un Napoléon, un autre eût pris la place, cela est prouvé par ce fait que chaque fois l'homme s'est trouvé dès qu'il était nécessaire : César, Auguste, Cromwell, etc. » Marx, aux premières pages du *XVIII Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les hommes font leur propre histoire, mais loin de la faire spontanément dans des conditions choisies par eux, ils la font, au contraire, dans des conditions qu'ils ont trouvées toutes faites, dans des conditions transmises. La tradition de toutes les générations défuntes est un cauchemar qui pèse sur le cerveau des vivants. »

par une multitude de maîtres, et moyennant le secours d'une multitude d'industries inférieures. Quand le médecin a payé ses professeurs, ses livres, ses diplômes, et soldé toutes ses dépenses, il n'a pas plus payé son talent que le capitaliste n'a payé son domaine et son château en salariant ses ouvriers. L'homme de talent a contribué à produire en lui-même un instrument utile : il en est donc copossesseur; il n'en est pas le propriétaire. Il y a tout à la fois en lui un travailleur libre *et un capital social accumulé* : comme travailleur, il est préposé à l'usage d'un instrument, à la direction d'une machine, qui est sa propre capacité; comme capital, il ne s'appartient pas, il ne s'exploite pas pour lui-même, mais pour les autres » (1).

D'une façon générale, qu'il soit littéraire ou scientifique, « le talent est une création de la société bien plus qu'un don de la nature; *c'est un capital accumulé* dont celui qui le reçoit n'est que le dépositaire. Sans la société, sans l'éducation qu'elle donne et ses secours puissants, le plus beau naturel resterait, dans le genre même qui doit faire sa gloire, au-dessous des plus médiocres capacités » (2). « Le plus beau génie est, par les lois de son existence et de son développement, le plus dépendant de la société qui le crée : qui oserait faire un dieu de cet enfant sublime? » (3)?

Et M. Bourgeois et Proudhon concluent :

M. Bourgeois :

« L'homme vivant dans la société, et ne pouvant vivre sans elle, est à toute heure un *débiteur* envers elle » (4). « *L'homme naît débiteur de l'association humaine* » (5).

(1) *Premier mémoire*, p. 115.
(2) *Ibid.*, p. 156.
(3) *Deuxième mémoire*, p. 341.
(4) *Solidarité*, p. 101.
(5) *Ibid.*, p. 116.

Proudhon :

« Le talent (du médecin) est une propriété collective qu'il n'a point payée *et dont il reste perpétuellement débiteur* » (1). « Plus vaste est le savoir d'un mortel, plus belle son imagination, plus fécond son talent, plus coûteuse aussi son éducation a été, plus brillants et plus nombreux furent ses devanciers et ses modèles, *plus grande est sa dette*. Le laboureur produit au sortir du berceau et jusqu'au bord de la tombe: les fruits de l'art et de la science sont tardifs et rares, souvent l'arbre périt avant qu'il mûrisse. La société, en cultivant le talent, fait un sacrifice à l'espérance » (2).

On a souvent dit de Proudhon qu'il était un semeur d'idées, un démolisseur.

Proudhon était un semeur d'idées, « un aventurier de la pensée » (3), comme il se qualifie lui-même, un génie qui pétillait d'idées et qui lançait des étincelles en tous sens. Parmi lesétincelles lancées, il y a eu des étincelles de solidarisme. C'est de ces étincelles rassemblées, animées d'un souffle nouveau, que M. Bourgeois a fait un soleil qui se lève maintenant et qui doit éclairer toute la morale laïque des siècles prochains.

Proudhon était un démolisseur. Il excellait à trouver le point faible des systèmes, même des siens propres. Il a émis, au cours de ses nombreux écrits, des idées tout à fait analogues à celles de M. Bourgeois. Il y a émis aussi des idées tout à fait contraires. D'une main, il a édifié le solidarisme, de l'autre il l'a détruit : *Aedificavit et destruxit*.

(1) *Premier mémoire*, p. 115.
(2) *Ibid.*, p. 156.
(3) *Corresp.*, II, p. 368.

CHAPITRE PREMIER

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DE M. BOURGEOIS.

La Pente Socialiste.

Une des plus vives ambitions de M. Bourgeois, dans son livre *Solidarité*, c'est de trouver dans la science le fondement de la morale, la solution du problème social, c'est « d'enraciner » (1) la sociologie dans les faits, dans la solidarité naturelle : « C'est par l'étroit accord de la méthode scientifique et de l'idée de morale que le renouvellement politique et social s'accomplira » (2). Les sciences naturelles nous montrent l'existence de deux sortes de phénomènes : des phénomènes de lutte, mais aussi des phénomènes d'union. Chacune de ces séries de phénomènes est insuffisante à expliquer l'évolution biologique. « Il faut, pour que celle-ci s'accomplisse, que les deux forces se composent, que les actions des deux lois se coordonnent, — et il y a à cette coordination une condition nécessaire et suffisante : le concours des individus à l'action commune » (3). Comment est assurée la vie d'un animal ? Interrogez Milne-Edwards. Sa réponse met en pleine lumière le rôle de la juxtaposition et de l'association des diverses activités. « C'est, dit-il, par le

(1) Darlu, *La solidarité* (Rev. de mor. et de mét., 1897, p. 121).
(2) *Solidarité*, p. 66.
(3) *Ibid.*, p. 52.

concours d'agents dissemblables que le résultat général s'obtient... Mais ce nombre croissant des agents de la vie et cette variété dans leurs fonctions ont nécessité la *coordination* de leurs forces; ... à mesure que l'observateur s'élève vers les êtres les plus parfaits, *il voit cette harmonie devenir de plus en plus intime et la subordination s'établir...* » (1). Les sociétés sont aussi des organismes dont les individus sont les cellules. Chacun ne subsiste que par l'aide mutuelle du voisin. L'homme n'est homme que parce qu'il est associé. Que les hommes connaissent de mieux en mieux les mailles du filet qui les enserre les uns les autres, et que, par suite de cette connaissance plus précise, jaillisse entre eux une union plus étroite et plus féconde ! Sans solidarité, pas de vie animale, sans solidarité, pas de vie sociale. Détachez la cellule de l'organe auquel elle appartient, la cellule meurt. Détachez l'homme de la société, il mourra aussi. L'homme doit tout à la société. Il naît débiteur envers elle. Dette sa nourriture, dette le langage, dette l'outil, dette le livre ! Chacun est débiteur envers tous, car chacun tire de tous des avantages et des services.

Certes, dans le petit livre *Solidarité*, on voit déjà percer l'idée qui sera le fond des *Essais d'une philosophie de la solidarité*. Il faut, d'après les principes supérieurs de la justice, transformer la solidarité naturelle (2). Mais ce n'est pas l'idée qui y est le plus approfondie. M. Bourgeois nous dit plutôt ici : Calquez la nature ! Faites la solidarité morale à l'image de la solidarité naturelle. Les éléments de l'organisme se développent. Il faut qu'ils se développent pour que se déve-

(1) Milne-Edwards, cité par M. Bourgeois, *Solidarité*, p. 56.

(2) *Solidarité*, p. 29. « Ce que la découverte des lois du monde physique a permis de faire pour la transformation de la vie matérielle, la découverte des lois du monde moral et social doit le permettre pour la *transformation* de la vie sociale elle-même. »

loppe l'organisme tout entier; que les hommes progressent donc, développent leur moi pour que progresse aussi le corps social tout entier (1). L'association des cellules dans l'organisme n'entrave pas leur croissance, au contraire, elle augmente leurs forces et leurs énergies; que les hommes s'associent, l'association créera, elle accroîtra la vie sociale et, par contre-coup, loin d'affaiblir la vie individuelle, elle la doublera (2). « Tout être vivant tend à la persistance de l'être. Dès qu'un être cesse de se développer, la désorganisation commence en lui » (3); que la société ne reste pas immobile, qu'elle accroisse sans cesse, sous peine de décadence, le trésor à elle légué par les ancêtres. Un être lésé par d'autres êtres réagit naturellement; que, si un associé viole le quasi-contrat social, les autres associés réagissent et exigent réparation (4).

Ainsi « la connaissance des lois naturelles de la solidarité des êtres *conduit* à une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société » (5). « La théorie de la solidarité des êtres vérifie et généralise cette idée de la dette de l'homme envers les autres hommes et *fonde* sur elle, *en dehors de toute définition arbitraire* et de toute intervention d'une autorité extérieure, la théorie du devoir social » (6).

Mais, dès l'apparition du petit livre *Solidarité*, des objections se présentèrent à l'esprit de l'écrivain. On les aurait trouvées par avance formulées chez Proudhon.

I. — Qu'est-ce qui nous démontre que c'est un devoir pour l'homme, être moral supérieur, de se conformer à l'ordre régnant dans la nature? « La nature ou la raison des choses ne

(1) *Solidarité*, p: 98.
(2) *Ibid.*, p. 55, 57, 63.
(3) *Ibid.*, p. 126.
(4) *Congrès*, p. 162.
(5) *Solidarité*, p. 154.
(6) *Ibid.*, p. 136.

nous apprend rien par elle-même sur le juste et l'injuste ; qu'est-ce qui dans la nature des choses prouve que le supplice d'un malfaiteur est juste et que l'assassinat d'un honnête homme est injuste? Evidemment, pour nous éclairer là-dessus, il faut recourir à une raison autre que celle des choses, à la conscience. Puis, en supposant que la nature des choses réponde à la question, qu'est-ce qui prouve que moi qui ne suis pas une chose, mais une personne libre, je dois me conformer, dans toutes mes actions, à ce que me dictera cette nature » (1) ?

II. — « En tant qu'organisme, la société, l'être moral par excellence, diffère essentiellement des êtres vivants, en qui la subordination des organes est la loi même de l'existence » (2). Restez dépendants les uns des autres, n'usurpez pas, résignez-vous, tel est un des sens qui peut se dégager de la solidarité naturelle. Résignez-vous, disaient les patriciens aux plébéiens, et, pour les inciter à la soumission, ils leur racontaient l'apologue des Membres et de l'Estomac. Le tronc doit rester tronc, la feuille doit rester feuille, ainsi peut être interprétée la solidarité naturelle. L'arbre tout entier doit s'efforcer de devenir fleur, telle est l'aspiration solidariste. La féodalité peut n'être considérée que comme une application de la solidarité. A qui précisément fait la guerre à la féodalité industrielle, quelle leçon peut offrir la solidarité naturelle?

III. — L'ordre qui se découvre dans l'univers, se demande Proudhon, « provient-il du concert d'instruments accordés comme les tuyaux d'un orgue, ou n'est-ce pas plutôt un effet d'équilibre entre forces antagonistes? Quant à moi, répond-

(1) *Justice*, VI, 64. — Même idée dans Cantecor, *Idée commune de solidarité* (Rev. de mét. et de mor., 1901, p. 382).

(2) *Justice*, III, 114.

il, mon opinion se saurait être douteuse; ce qui rend la création possible est à mes yeux la même chose que ce qui rend la liberté possible, l'opposition des puissances. C'est avoir une idée très fausse de l'ordre du monde et de la vie universelle que d'en faire un opéra. Je vois partout des forces en lutte; je ne découvre nulle part, je ne puis comprendre cette mélodie du grand Tout, que croyait entendre Pythagore » (1).

Si le trèfle n'occupe pas la terre entière, c'est que d'autres plantes lui ont barré le chemin, c'est que les herbivores s'en sont nourris. Si l'espèce caprine ne s'est pas multipliée à l'infini, c'est que l'homme et les carnivores l'ont consommée. Ainsi, l'ordre peut régner dans la nature, mais il n'est pas le résultat de l'amour. Certes, des liens existent entre les phénomènes naturels. Ils ne nous donnent pas l'idée de la fraternité (2). Il y a dépendance entre la production du blé et le nombre des éperviers. Les grains de blé sont dévorés par les vers. Le nombre des vers dépend de celui de leurs ennemis, les oiseaux utiles à l'agriculture; et le nombre de ces derniers dépend aussi de celui de leurs ennemis, les éperviers. Plus il y a d'éperviers, moins bonne est la récolte. L'homme préfère le rossignol qui détruit les insectes à l'épervier qui dévore le rossignol. Il juge ces deux oiseaux d'après l'utilité qu'il en retire. Mais ils ne sont ni plus ni moins coupables l'un que l'autre. Ils agissent tous les deux en égoïstes et accomplissent le vœu de la nature : se nourrir pour durer. Le rossignol n'a pas l'intention d'obliger l'homme. M. Bourgeois veut nous démontrer que l'homme doit vouloir être social. Il veut nous indiquer dans quel sens nous devons diriger notre pensée. Et où va-t-il chercher les éléments de sa démonstration? Dans

(1) *Justice*, III, 212.

(2) « Tous les êtres, tous les phénomènes sont enchaînés les uns aux autres par un ensemble de lois résultant de leurs propriétés, ensemble que j'ai nommé *fatalité* ou *nécessité*. » PROUDHON, *Contr. éc.*, I, p. 375

la nature, dans l'organisme, dans ce qui précisément n'a pas de pensée. Il conduit l'homme à la connaissance de la morale par l'étude de ce qui n'a ni pensée, ni morale. « Le progrès dans la morale, a écrit Proudhon, est une conquête incessante de l'esprit sur l'animalité (1). » N'est-il donc pas alors contradictoire de vouloir faire sortir la conscience de l'animalité?

IV. — « L'homme est sanguinaire comme le tigre, sociable comme le castor et la brebis » (2). Ce qui est vrai de l'homme peut être généralisé. La nature présente deux faces : l'une tournée vers l'union, l'autre vers la lutte. Par suite, prise comme exemple, elle conseille également l'égoïsme et le désintéressement :

Un cabaretier incite ses clients à boire de plus en plus. Il les tue eux et leur descendance. Je me conforme, dira-t-il, à la loi de la solidarité. « La nature, comme moi, sacrifie des espèces entières pour que d'autres trouvent leurs conditions essentielles dans leur vie. »

Un paresseux se croise les bras. Il observe que, même s'il ne les rend pas, il reçoit les bienfaits de la solidarité. Et il reste passif. Il vit par autrui et pour lui. Je me conforme, dira-t-il, à la loi de la solidarité. N'y a-t-il pas dans la nature des faits de parasitisme? N'y a-t-il pas des ténias? (3). *Quidquid dixeris, argumentabor.*

Et tous les systèmes sociaux pourraient aussi s'appuyer sur la solidarité :

Le groupe antipropriétaire dira : Pas d'intérêt, pas de loyer. C'est la loi de la solidarité. Le ventre ne rend-il pas gratis aux membres la nourriture qu'il en reçoit?

(1) *Contr. éc.*, I, 358.
(2) *Ibid.*, I. 369,
(3) « Le vrai représentant du travail est le travailleur; le spéculateur, le capitaliste, le propriétaire, le commerçant, l'entrepreneur, n'en est le plus souvent que le ténia. » *Manuel du spéculateur*, éd. Garnier, 1857, p. 479.

Les capitalistes diront : L'argent attire l'argent. C'est la loi de la solidarité. C'est une application de la loi d'attraction universelle. *Quidquid dixeris, argumentabor.*

Qui dit : Légitimation de tout par la science, dit impuissance et jonglerie.

Ainsi, à mesure que se précisait la doctrine de M. Bourgeois, les difficultés apparaissaient. D'abord dans son petit livre *Solidarité*, préoccupé d'étayer la morale sur une base scientifique, ce sont surtout les harmonies de la nature qu'il souligne et qu'il éclaire (1). Et il est fier de ce rôle. Jusqu'alors, on n'avait guère mis en relief que les phénomènes de lutte. Ces derniers, il ne les ignore pas, mais il ne considère pas leur présence comme faisant obstacle à l'idée de morale tirée de la science. Qu'on fasse concourir, pense-t-il, les divers efforts vers un but commun. « C'est la biologie cette fois encore qui, par l'étude des organismes, va donner à la science sociale les éléments de la synthèse et en établir les preuves. » Mais, plus tard, la réflexion viendra. Les faits n'apparaîtront plus sous le même angle à M. Bourgeois. Dans les *Essais d'une philosophie de la solidarité*, ce sont surtout les méfaits de la nature qui hanteront son esprit. La nature se rendant coupable de tout ce qu'on reproche aux plus grands criminels, voilà le tableau qu'il déroulera devant les yeux du lec-

(1) Comparez ce passage d'un discours prononcé à Lorient, en juillet 1895, par M. Chartier, professeur de philosophie au lycée Henri IV : « Ce n'est pas « Lutte pour la vie » qu'il faut dire, c'est « accord pour la vie. » Lorsque la science vous dit que la vie est une lutte sans merci, la science se trompe. Au lieu d'être le commentaire du mot célèbre : « Malheur aux vaincus. » l'étude des êtres vivants est une illustration de cette autre maxime bien plus profonde « Malheur à celui qui est seul » ... Pourquoi les bras s'étendent-ils en avant pour repousser un péril qui ne les menace pas? Pourquoi une simple piqûre imprime-t-elle à l'organisme tout entier des mouvements désordonnés? Pourquoi le cœur caché derrière votre poitrine bat-il plus fort lorsque seulement nos yeux aperçoivent un danger? Pourquoi cette solidarité, sinon parce que la loi de la vie, c'est la vie en société?... L'égoïste lui-même ne vit qu'avec la cité; il ne peut vivre en loup que parce qu'il ne vit pas qu'avec les loups... La loi générale de la Vie, c'est l'Union, l'Association, la Solidarité. Tout être vivant est au fond sociable et généreux... L'homme ne naît pas égoïste, il le devient. »

teur. Gardez-vous bien, insistera-t-il plus d'une fois, de prendre comme modèle la solidarité extérieure. Vous favoriseriez l'écrasement des faibles. Vous dresseriez un piédestal à la maxime : *Paucis vivit humanum genus*. *La solidarité naturelle et la solidarité morale sont deux contraires* (1). Mais alors quel lien peut-il exister entre la première et la seconde ? Comment passer de la solidarité fait à la solidarité devoir ? M. Bourgeois, chargé d'une abondante moisson d'idées, ne franchira ce sentier étroit et malaisé qu'en laissant aux ronces qui le bordent l'épi le plus doré, le plus plein de la récolte, celui qui lui était le plus cher, le fondement scientifique de la solidarité morale.

Le solidarisme grandissant oublie de plus en plus ses origines biologiques. Quand on lit le livre *Solidarité*, on se dit : Vraiment, c'est bien là une doctrine de la solidarité. Quand on lit l'*Essai d'une philosophie*, la première impression ressentie est celle-ci : Mais ce n'est pas une doctrine de la solidarité. A chaque tournant de pages sonnent aux oreilles ces mots : il faut transformer la solidarité naturelle, il faut détruire les effets nuisibles de la solidarité naturelle. Le solidarisme semble être alors plutôt la doctrine de la désolidarisation naturelle. Vous là-bas, le capitaliste, le gros frelon qui vous êtes abattu sur la ruche à miel, désolidarisez-vous sinon de tous, du moins d'une partie des avantages que la solidarité naturelle a entassés en vous. Restituez-les à la communauté. Et toi, pauvre efflanqué qui as souffert des influences pernicieuses du milieu social, il importe de te désolidariser, de te mettre dans le même état que si jamais tu n'avais été touché par les influences mauvaises de la solidarité naturelle.

A vrai dire cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le petit livre *Solidarité* contient déjà en germe les

(1) *Essai d'une philosophie de la Solidarité*, p. 13.

éléments qui vont se développer et sa lecture fait présager la voie dans laquelle le solidarisme va s'engager. Deux sortes de phénomènes existent : des phénomènes de lutte, et des phénomènes d'union. Mais plus un organisme est élevé, plus rares sont les premiers, plus nombreux sont les seconds. Si l'espèce B est supérieure à l'espèce A, c'est qu'il y a plus de coordination entre ses divers éléments. Si l'espèce C est supérieure à l'espèce B, c'est encore pour la même raison. L'organisme social est le plus élevé dans l'échelle des organismes; ce qui doit donc le caractériser, c'est une plus grande union. Mais ce qui le caractérise aussi, c'est qu'il est un organisme pensant. Par suite, la pensée de cet organisme doit logiquement se diriger non vers la lutte, mais vers l'union. Qui ne voit alors que tenir un pareil raisonnement, c'est faire naître l'union de ce qui précisément caractérise l'homme, et affirmer que c'est en nous et non dans la nature que nous devons puiser la volonté d'être unis?

Faire jouer le rôle prépondérant à la pensée, c'est là que fatalement va être amené M. Bourgeois : « De tous les corps ensemble, a dit Pascal, on ne saurait en faire réussir une seule pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel. » « Toutes les forces collectives, a dit Proudhon, la propriété, la concurrence, le pouvoir sont par nature étrangères au droit. Tant qu'elles n'ont pas reçu la justice, elles restent établies sur les idées de fatalité, elles tendent à l'inorganisme, elles oscillent de catastrophe en catastrophe (1). » Et M. Bourgeois est obligé d'allier sa voix avec celle de ces philosophes : La nature est amorale. Il faut à la lueur de la justice transformer la solidarité naturelle. Il faut que la Justice soit !

(1) *Justice*, II, 16, 106.

Mais ériger en fin les principes de la nature, opérer un choix entre eux, développer les uns, atrophier les autres, *transformer* les lois naturelles, toutes ces actions sont des actions de la pensée. La nature ne nous donne pas le principe de la justice. Il faut au contraire que nous connaissions ce qu'est la justice pour modifier la nature d'après les principes de la justice. A l'idée de justice appartient la primauté. M. Bourgeois accommode la science aux exigences de la morale, alors que, pour être scientifique, il devrait accommoder la morale aux exigences de la science. *Sancta sanctis.* L'idée de solidarité est une idée sainte, mais seulement pour ceux qui sont saints. « La morale, dit M. Darlu, est une création du cœur humain. On ne voit pas ce qu'elle pourrait avoir de scientifique. On ne réussira pas à faire sortir la conscience de la nature parce que la conscience est la protestation de l'homme contre la nature... La connaissance du milieu au sein duquel je dois agir peut contribuer au choix des moyens par lesquels j'en assure le succès, elle ne peut rien pour me la faire *vouloir* elle-même... Au reste, M. Bourgeois finit par élever la conscience au-dessus de cet amas confus de lois scientifiques parmi lesquelles il s'était plu d'abord à en choisir deux, afin d'en retirer par une interprétation complaisante deux idées morales : l'idée de la liberté individuelle, extraite de la loi de la concurrence vitale, et l'idée de la fraternité sociale, empruntée à la loi de solidarité » (1).

Ainsi, M. Bourgeois croit avoir vu luire au fond du ciel une étoile nouvelle. C'est l'étoile de la solidarité et de la morale scientifique, et sa lumière doit régénérer le monde. La morale ancienne, nos ancêtres croyaient que c'était la seule bonne, la seule juste, la seule vraie. Les malheureux ! Ils prêchaient la charité et le dévouement, et ils ne voyaient pas l'hypothèque qui de *par le droit* et de par la science pesait sur le

(1) DARLU, *La Solidarité* (Rev. de mor. et de mét., 1897, p. 124).

royaume des riches au profit des déshérités. Leur morale, elle pouvait bien contenir de très belles maximes, mais, sous prétexte de récompense dans une vie future, elle ruinait l'espoir ici-bas et permettait à ceux qui étaient pourvus d'escamoter une partie de leur dette. Combien grande, combien funeste était l'erreur de ces anciens moralistes. Plus funeste même que celle des astronomes qui avant Galilée croyaient avec la plus grande fermeté que la terre n'était pas ronde ! Car les lois qui régissent le monde le régissent malgré nous, tandis que l'homme a besoin de connaître la justice pour pouvoir la pratiquer et la consacrer dans ses mœurs. Nos ancêtres croyaient posséder la science du bien et du mal. Ils étaient en réalité enfermés dans la Caverne et prenaient pour des réalités les ombres qu'ils voyaient passer. Le solidarisme les a fait sortir de la Caverne et les a inondés de torrents de lumière. La morale scientifique, c'est la santé. La morale non scientifique, incomplète et entretenant le malaise social, c'est une fièvre qui consume. Et la lecture de M. Bourgeois nous fait songer à certain personnage de Molière débitant le fameux sonnet : *Sur la fièvre qui tient la princesse Uranie :*

Votre prudence est endormie
De traiter magnifiquement
Et de loger superbement
Votre plus cruelle ennemie.

Faites la sortir, quoi qu'on die,
De votre bel appartement
Où cette ingrate insolemment
Attaque votre belle vie,

. . . .
. . . .

Et sans marchander davantage
Noyez-la de vos propres mains.

Partez ! dit M. Bourgeois à la morale ancienne. Allez-vous en ! Mais deux pages plus loin, il la rappelle. Il l'habille d'un autre nom, l'entoure de formules, mais n'en change pas l'essence. Lui aussi, quelque éloquente, quelque instructive que soit son œuvre, il faut en convenir, est obligé cependant d'aller chercher *ailleurs* que dans la solidarité, là où nos pères sont allés le chercher, le fondement de la vie morale. Comme Proudhon, il fera appel au respect mutuel de la dignité humaine. Comme le Christianisme, il fera appel au sentiment d'amour. Pour nous délivrer de la morale antique, M. Bourgeois pas plus que M. Trissotin n'a trouvé de quinquina (1).

La doctrine solidariste n'est pas scientifique ! Il nous semble entendre M. Bourgeois protester. Le savant asservit la nature. Pour l'asservir, il faut qu'il ait l'idée. Mais peut-il, pour arriver à son but, avoir n'importe quelle idée? Non, il ne peut avoir une idée violant les lois de la nature : il peut asservir l'électricité, la pesanteur, mais en suivant les lois de l'électricité, de la pesanteur. La solidarité naturelle impose donc des limites à l'idée du savant, lui sert de guide. Il en est de même en matière sociale. L'homme a l'idée de la justice en vertu de laquelle il se propose d'asservir les phénomènes économiques. Peut-il se faire n'importe quelle idée de la justice? Non, il ne peut asservir les phénomènes économiques qu'en leur obéissant. « Nos constructions sociales ne seraient que des fantômes imaginaires si elles ne s'accordaient avec le réel, ne reposaient sur lui, ne se soumettaient à ses conditions. » Par suite la solidarité naturelle vient préciser, limiter l'idée de justice. L'idée de justice transforme la solidarité, mais la solidarité naturelle réagit sur l'idée de justice.

Remarquons d'abord que cette observation prouve seulement que l'homme, par le moyen de la solidarité naturelle

(1) Cf. Proudhon, *Justice*, III, 24.

mécanique ou biologique peut transformer cette solidarité naturelle mécanique ou biologique, ou bien encore que l'homme, par le moyen de la solidarité naturelle économique peut transformer cette solidarité naturelle économique. Elle ne prouve pas que l'homme, par le moyen de la solidarité naturelle mécanique ou biologique peut transformer la solidarité naturelle économique.

Et puis ce raisonnement est-il bien juste? Entre les lois physiques et les lois économiques, il existe une différence. Les premières, l'homme ne peut les violer; les secondes, l'homme peut les violer. Sans doute, s'il les viole, certaines sanctions se produiront. Le marché pourra être plus ou moins encombré, de là des crises, des perturbations. Mais enfin, le fait est là. L'homme peut violer les lois économiques. Dès lors, quand on dit que le savant est obligé d'obéir à la nature, on assigne à ses facultés des limites précises, certaines. On est sûr que le savant transforme et ne viole pas, puisque cette dernière hypothèse est inadmissible. La formule a un sens. Au contraire, quand on dit que le sociologue transforme les lois de la nature en leur obéissant, on ne veut pas dire grand'chose. Entre transformer et violer, il n'y a pas de barrière infranchissable. L'économiste dit : Je transforme. Qui nous dit qu'il ne viole pas? Vous dites, M. Bourgeois : j'observe, je constate, j'obéis. En êtes-vous bien sûr? Certains, à tort ou à raison, vont nous donner un démenti. Ecoutez Proudhon. Il vous dira que vous méconnaissez les lois de la solidarité naturelle : Vous établissez la théorie de la dette sociale. Vous reportez ainsi sur l'ouvrier la richesse des riches. Vous donnez à un tel deux alors que le produit qu'il a fabriqué ne vaut qu'un. Vous lui permettez d'acquérir deux fois plus qu'il n'a produit. Vous violez les lois de la solidarité. Vous laissez subsister l'intérêt, le loyer. La circulation, c'est un grand fleuve qui ne doit être arrêté par aucune écluse, aucun barrage. L'intérêt, le loyer,

ce sont des barrages qui empêchent le fleuve de couler librement. Vous violez les lois de la solidarité.

Parce que M. Bourgeois écrit que l'homme doit obéir aux lois de solidarité naturelle, qu'en dehors d'elles, il ne peut être édicté aucun système légal, il croit avoir enserré le législateur dans des bornes scientifiques. Il n'en est rien. La liberté de ce dernier reste entière. Législateurs, votre volonté est souveraine, vous voguez sur un océan sans limites.

En résumé, comme le dit fort bien M. Bouglé, la science tient de moins en moins de place dans la théorie de M. Bourgeois. « Ses constatations s'effacent devant les évocations de sentiments, d'idées, de principes philosophiques. Dans ce décor nouveau, la physionomie du solidarisme mue peu à peu. Il laisse tomber dans l'ombre ses prétentions naturalistes. De plus en plus il revêt l'aspect, il prend l'allure d'une philosophie morale quasi spiritualiste » (1).

Construction philosophique du Solidarisme. — Chaque homme *doit* à ses prédécesseurs et à ses contemporains du moins dans une très large mesure et sa vie et ses biens : « Dès que l'enfant, après l'allaitement, se sépare définitivement de la mère et devient un être distinct, recevant du dehors les aliments nécessaires à son existence, il est un débiteur; il ne fera point un pas, un geste, il ne se procurera point la satisfaction d'un besoin, il n'exercera point une de ses facultés naissantes, sans puiser dans l'immense réservoir des utilités accumulées par l'humanité. Dette, sa nourriture. Dette, son langage. Dettes, et de quelle valeur, le livre et l'outil que l'école et l'atelier lui vont offrir. Dette à chaque pas sur la route; dette, à chaque tour de roue de la voiture ou du wagon, à chaque tour d'hélice du navire; dette

(1) Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, p. 15.

à chaque consommation d'un produit de l'agriculture, de l'industrie ou de la science; dette envers tous les morts qui ont laissé cet héritage » (1); dette surtout pour nous Bretons, a précisé M. Chaumet, envers les guerriers celtes qui ont combattu pour nous, envers la bonne duchesse qui épousa le roi Charles VIII (2).

Ainsi certains, jusqu'à présent, s'étaient imaginé avec plus ou moins de bonne foi que lorsqu'ils avaient payé celui dont ils tenaient immédiatement la marchandise, ils ne devaient plus rien. Mais la dette de l'homme vis-à-vis des ancêtres et vis-à-vis des contemporains qui ont aidé à la création de ce qui est nécessaire est identique à celle que nous contractons lorsque nous traitons directement avec telle ou telle personne, et au même titre doit être acquittée. Pendant des siècles, l'identité de ces dettes était voilée par la différence des objets auxquels elle s'appliquait. Il faut sérier toutes ces espèces.

La nourriture, Le langage, Le livre et les outils, Les moyens de transport, Le degré de civilisation, que nous avons atteint.	Dette.

Donc nous devons : A qui devons-nous? Aux vivants, et aux ancêtres. A qui devons-nous payer? Aux vivants et aux descendants.

A) Nous devons payer notre dette aux vivants. — Nos contemporains, nos ancêtres ont amassé un trésor d'idées, de

(1) *Solidarité*, p. 118.

(2) Discours de M. Chaumet, sous-secrétaire d'État aux Postes et Télégraphes, prononcé à Rennes le 29 octobre 1911, lors de l'inauguration du monument : La réunion de la Bretagne à la France.

forces et d'utilités. Mais au profit de qui ont-ils voulu amasser ce trésor? Non pas au profit d'une personne déterminée, mais au profit de toutes. Supposez par suite qu'un individu ait bénéficié du trésor d'une façon surabondante, cet individu-là doit. Supposez qu'un autre ait été empêché de tirer parti du trésor, à celui-là au contraire, il est dû. Or cette supposition, c'est là réalité. En fait les biens sont inégalement répartis. Jacques par exemple est le fils ou le petit-fils d'un de ces ouvriers de 1848 qui ont été décimés par l'apparition des machines comme par une sorte d'épidémie de choléra. Il est né pauvre. Il est sans instruction, sans capital. Pierre, au contraire, est le fils d'un de ces industriels de cette même époque de 1848 qui a favorisé si puissamment la naissance des fortunes. Il a le capital, et il a l'instruction. Jacques n'a reçu que 1 de la société et Pierre a reçu 100. C'est là ce que nous appelons dans notre langage actuel l'égalité. Mais c'est une égalité bien apparente, bien approximative. Les causes de consentir la société ne sont pas les mêmes pour Pierre et pour Jacques. Il faut que la justice soit! Au nom de la solidarité, il faut, pour que la justice soit, opérer un redressement de comptes, rétablir l'équivalence des causes du consentement; en un mot, il faut que Pierre paye et que Jacques reçoive. Le but de M. Bourgeois, c'est donc la justice, la justice réparative. Ce n'est pas le bonheur, précise-t-il; le bonheur est chose tout intime.

b) Nous devons payer notre dette aux générations futures. — De même que le trésor amassé ne l'a pas été en vue d'un de nos concitoyens, mais en vue de tous, de même il ne l'a pas été non plus en vue d'une seule génération, mais en vue de toutes. D'où la charge pour nous de transmettre le capital social à nos descendants et de le transmettre accru. « A moins de faillir à la loi d'évolution qui est la loi même de sa vie personnelle et de la vie de son espèce, chaque homme

contracte à sa naissance l'obligation de concourir, par son propre effort, non seulement au maintien de la civilisation dont il va prendre sa part, mais encore au développement ultérieur de cette civilisation.

Sa liberté est grevée d'une double dette : dans la répartition des charges qui naturellement et moralement, est la loi de la société, il doit, outre *sa part dans l'échange des services* ce qu'on peut appeler *sa part dans la contribution pour le progrès* » (1).

Aidez-vous mutuellement, voilà l'esprit de la doctrine solidariste. Il ne faut pas se contenter de prêcher ce précepte, s'est dit M. Bourgeois. Je suis le premier de ceux qui doivent le mettre en pratique. Ma doctrine, je ne l'ai pas élevée tout seul. Je suis redevable à Proudhon, à Bastiat, à d'autres encore. Complétons l'aide fournie par les ancêtres, par l'aide que peuvent fournir les contemporains. A l'expérience des siècles passés joignons l'expérience du siècle présent. Et il fit comme il avait pensé. Il réunit des congrès, des conférences où il convia des hommes politiques, des jurisconsultes, des philosophes, des artistes, des ouvriers. De la sorte, depuis leur éclosion, les idées solidaristes ont été examinées, tournées et retournées en tous sens. De toutes ces discussions sont nés des aperçus originaux, des remarques dont il fut tenu compte, des définitions nouvelles, et, parmi ces dernières, celle-ci, de M. Gide, qui fut particulièrement l'objet de méditations :

(1) *Solidarité*, p. 129. — Nous disons, dans le texte, comme on le fait généralement, que les deshérités, les générations futures sont ceux auxquels *nous devons payer*. Ce n'est pas assez dire. Les déshérités, les générations futures sont, aux yeux de M. Bourgeois, des *créanciers*. Ce qu'il faut ici souligner, c'est que les générations futures bénéficient du transport de créances sans avoir rien produit préalablement à ce transport. Il faut bien qu'il en soit ainsi, car si les générations futures recevaient à titre onéreux la créance transportée, la génération future ne deviendrait pas débitrice de la génération actuelle. Ne devant rien, quel serait le titre qui l'obligerait elle-même de payer aux générations qui lui succéderaient

« Le régime de la solidarité se distingue à la fois de celui de l'échangisme et de celui de la charité. L'échangisme c'est une prestation pour obtenir une contre-prestation exactement équivalente. La charité, c'est une prestation sans attendre aucune réciprocité, c'est-à-dire ce qu'on appelle un sacrifice. La solidarité c'est un sacrifice aussi — car remarquez que tout appel à la solidarité suscite l'idée d'un certain sacrifice — mais un sacrifice qui n'est pas absolument désintéressé : c'est le sacrifice d'une partie de notre moi individuel pour acquérir une quote-part d'un moi collectif » (1).

Mais, remarquons-le, il y a deux façons d'acquérir une quote-part de moi collectif :

A) Il y a une acquisition de moi collectif qui se produit pour ainsi dire sans moi, et même malgré moi. Quand je conserve ma fortune, quand je l'augmente, c'est avec le concours de la société. Je trouve avantage à faire partie de la société et cet avantage m'est imposé. Acquérant ainsi un moi social, je dois, pour rétablir l'équilibre, sacrifier une part de mon moi individuel. C'est de la solidarité forcée. Mais le sacrifice de mon moi individuel, à qui profite-t-il? Aux déshérités. Et par suite il pourra me profiter un jour, si je deviens déshérité, ou à mon fils, s'il vient à se ruiner, car les riches futurs devront me traiter, moi devenu pauvre, comme je traite les déshérités aujourd'hui. Donc, en sacrifiant une part de mon moi individuel : 1° j'acquiers les avantages que la société me force d'acquérir et 2° je me préserve des périls qui me menacent dans mes biens les plus précieux, dans ma santé et dans

(1) Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, 1909, p. 699 note). Dans le livre intitulé : *Les applications sociales de la solidarité* (1904), p. xx, 49, M. Gide donnait de sa définition une formule un peu différente : « La solidarité, disait-il, implique toujours un certain sacrifice, sacrifice d'un intérêt individuel en échange d'un avantage *social* (nous dirons, nous, d'une nécessité sociale, observait M. Bourgeois), sacrifice d'une portion de notre *moi individuel* pour l'accroissement de notre *moi social* » (nous dirons, nous, pour la création même, en nous, du *moi social*, observait encore M. Bourgeois).

ma vie. Ces deux acquisitions de moi social sont solidaires l'une de l'autre. C'est en payant ma dette que je paie ma prime. Je suis obligé de me garantir, car je suis obligé de garantir mes coassociés. Et voilà pourquoi c'est un devoir pour moi de faire partie de la société d'assurances même si personnellement je me sens suffisamment garanti.

B) Il y a une acquisition libre, volontaire de moi collectif. Je puis vouloir acquérir un moi social beaucoup plus étendu que celui qui m'est offert par la société. Je puis vouloir faire partie de mutualités, de coopératives, de syndicats. C'est de la solidarité volontaire.

Tous les individus acquièrent un moi social. Mais cependant, au point de vue de cette acquisition, ils ne se ressemblent pas tous. Ils se distinguent et d'après leur intention et d'après le degré de facteur social qu'ils font pénétrer en eux.

A) Les hommes se distinguent d'après leur intention.

1° Il en est qui puisent dans le trésor social, mais moins en vue de leur intérêt personnel que dans celui d'autrui. Ils sont socialisés par l'influence que leur fait subir la société, mais ils se donnent, ils se socialisent aussi de grand cœur (1). Combien sont morts dans l'accomplissement d'une tâche entreprise pour la Patrie, pour l'humanité, pour les siècles futurs ! Une dette dans ce cas peut-elle naître à la charge des générations suivantes? Peut-être. Car, si une personne qui se donne ne désire rien pour elle, du moins peut-elle souhaiter que la socialisation de son être profite au plus grand nombre possible. Franklin, un jour, prêta dix louis à un individu dans le

(1) Parmi les individus de cette catégorie, il faut citer les coopérateurs qui réserveraient la plus grande part de leurs bonis « à la création ou à la commandite d'ateliers industriels ou agricoles.» Il y a là, dit M. Gide, « solidarité étendue aux générations futures: c'est la renonciation de ceux qui travaillent et qui peinent actuellement aux quelques profits qu'ils pourraient facilement se procurer, afin de préparer l'émancipation de ceux qui les suivront.» (*Des applications sociales de la solidarité*, p. 63.)

malheur. Il n'en demanda pas la restitution pour lui, mais il fit une obligation à son emprunteur, lorsqu'il serait revenu à meilleure fortune, de remettre à son tour les dix louis à une autre personne qui se trouverait alors dans la détresse. Il espérait que de cette façon les dix louis passeraient dans beaucoup de mains avant qu'il se trouvât un malhonnête homme pour en arrêter la marche. Si Franklin parlait ainsi pour dix louis, que devait-il vouloir quand il dompta la foudre? Que doivent vouloir ceux qui, par dévouement, pour l'humanité, prodiguent leurs veilles et même leur sang? Tous ces héros doivent vouloir que la part de leur être qui ne meurt pas avec eux passe de mains en mains, et ils espèrent qu'elle ne rencontrera pas une malhonnête génération pour en arrêter la marche.

2° Il est des personnes qui puisent dans le trésor social surtout en vue de leur profit personnel, mais qui en faisant leurs propres affaires font aussi celles d'autrui. La génération actuelle construit des usines et des chemins de fer, perce des isthmes et des montagnes. Tout ce travail, c'est d'abord dans son intérêt qu'il est fait, mais les générations futures en profiteront aussi. Une dette dans ce cas peut-elle naître encore à la charge des générations futures? Cela n'est peut-être pas impossible. Le gérant, même quand il croit gérer sa propre chose, agir uniquement en vue de lui, ne devient-il pas créancier du géré?

3° Il y a des personnes qui puisent dans le trésor social, mais uniquement en vue de leur profit personnel et dont les accaparements, loin de créer quelque utilité pour la masse, lui portent au contraire un coup funeste.

Un fleuve de bienfaits, prenant sa source à l'origine des temps, coule toujours plus large à travers l'humanité. Parmi les contrées qu'il traverse il y en a qui lui envoient des affluents. Il y en a d'autres qui ne lui envoient pas d'affluents,mais dont les propriétaires, pour leurs commodités, ont élevé des tra

vaux d'art, lesquels en même temps facilitent grandement l'écoulement de son cours majestueux. Il y en a d'autres enfin dont les propriétaires l'ont mutilé et, rapaces et égoïstes, ont détourné et ravi une partie des eaux au détriment des riverains inférieurs et pour le seul profit de leur domaine personnel.

b) Les hommes se distinguent d'après le degré de facteur social qu'ils font pénétrer en eux. La mesure d'après laquelle est mélangé en chacun de nous et le facteur propre et le facteur social varie à l'infini. On peut imaginer une série de fortunes où se trouvent cristallisés un effort individuel de moins en moins considérable et un facteur social de plus en plus considérable. L'un donne de nombreux et vigoureux coups de pioche dans la mine où se trouve enfoui le trésor. Et il n'arrive pas à détacher un seul bloc de matière précieuse. Un autre donne aussi de vigoureux coups de pioche, mais son effort est couronné de succès. Il détache des blocs d'or et de diamant. Un autre est encore plus heureux. Il trouve des blocs du trésor tout détachés et répandus à terre. Il n'a qu'à se baisser pour les ramasser. D'autres enfin ne se font pas faute de s'approprier des blocs détachés par la pioche du voisin. C'est surtout contre ces deux dernières catégories d'individus qu'a été édifié le solidarisme. Son but, c'est précisément de reprendre à certains les biens que la solidarité naturelle leur a procurés sans peine et sans sueurs pour les donner à ceux qui ont peiné et travaillé sans résultats. La doctrine solidariste est donc *dans son principe* dirigée contre le parasitisme. Et cependant on l'accuse de parasitisme. C'est qu'il est bien difficile en pratique de savoir si telle fortune est surtout faite de facteur propre ou de facteur social, si celui-ci s'est servi de la corde de la solidarité pour hisser les autres ou s'il s'en est servi pour se faire hisser. Aussi le solidarisme recourt-il à des présomptions. Il présume non

pas précisément que le degré de parasitisme se mesure au degré de richesse, mais que tout individu riche a puisé largement, très largement dans le trésor social, ce qui laisse dans l'ombre le point de vue de la valeur de l'effort individuel. C'est ce qui explique que l'on a pu prétendre non sans raison qu'en vertu du solidarisme « tous ceux qui dans la société ont une certaine supériorité de situation, de richesse ou d'intelligence, parce que, le plus souvent, ce sont eux qui ont le plus contribué à créer le capital matériel et intellectuel de la société, se trouvent, par une audacieuse interversion des rôles, constitués en débiteurs au profit de tous ceux qui n'ont pas réussi : en sorte que ceux-ci auront le droit reconnu de vivre aux dépens des premiers » (1).

(1) V. Gide et Rist, *Histoire des doctrines économiques*, 1909, p. 693. — Cp. Jacob, *Devoirs*, p. 224-227. N'est-ce pas arbitrairement qu'on fait du riche un débiteur et du déshérité un créancier de la société? « Il se peut que le second ait hérité sa misère physiologique et économique d'un père qui vivait à l'aise et que ses vices ont ruiné et dégradé. L'hérédité est une espèce de solidarité, mais familiale et non sociale : comment rendre la société responsable d'un malheur individuel qui n'a d'autres causes que la lâcheté et l'imprévoyance d'un homme? D'autre part, le riche est peut-être le fils d'un industriel que son intelligence et son énergie ont élevé de la condition la plus humble aux sommets de la fortune. De quel droit, par suite, lorsqu'on admet avec M. Bourgeois le principe de l'héritage, jugerait-on la société créancière du fils auquel notre industriel a transmis sa fortune?... Ainsi échoue l'effort de M. Bourgeois. L'idée de la dette sociale que sa conscience dégage du fait de la solidarité ne précise pas, dans le sens où il l'entend, la notion de justice, car elle ne peut elle-même être précisée. »

Les solidaristes, il est vrai, pourraient atténuer l'objection de M. Jacob. Ce qu'il fait ressortir en effet, c'est le fait que l'un est resté oisif et l'autre non, en d'autres termes, c'est la notion de *faute*. Or, le solidarisme tend précisément à remplacer la notion de *faute* par la notion de *risque*. De même qu'en matière de responsabilité des fonctionnaires, le fait de service est considéré comme un accident imputable à la mauvaise organisation du service (V. notre ouvrage sur la *Responsabilité des fonctionnaires publics*, p. 201), de même qu'en matière d'accidents du travail, le fait qu'un ouvrier se blesse est considéré non pas comme provenant de sa faute, mais comme provenant de la fonction elle-même, de même, d'une façon générale, les solidaristes ont une tendance à considérer la pauvreté de celui-ci et la richesse de celui-là comme des faits imputables au milieu social.

Faits de service, Accidents du travail, Pauvreté,	} Maladies sociales, Risques sociaux.

Remarquons cependant qu'en matière de responsabilité de fonctionnaires, on distingue la faute détachable, séparable de la fonction du fait de service. Si donc

Limites du Solidarisme. A) *Limites de la solidarité obligatoire.* Nous devons, mais allons-nous être forcés de socialiser toutes nos terres, tous nos capitaux, tous nos biens matériels et immatériels? Non. Le nombre de biens que nous devons socialiser se mesure au nombre de biens nécessaires à assurer la réalisation de la justice mutuelle, l'exécution du contrat mutuel en vertu duquel nous devons nous garantir des risques sociaux. La solidarité imposée ne va pas plus loin. Au-delà, il est bon, il est utile qu'il y ait encore de la solidarité, mais c'est alors de la solidarité volontaire. Et de cette dernière, M. Bourgeois est des plus enthousiastes. Il déclare qu'il est partisan de l'association, qu'il désire la coopération intégrale (1). Qu'on se souvienne de l'entier assentiment qu'il donne aux idées de M. Gide dans le livre sur les *Applications sociales de la solidarité.* Dans ce livre, M. Bourgeois et M. Gide semblent être les deux séraphins d'Isaïe chantant un *Sanctus* à la coopération.

B) *Limites de la solidarité volontaire.* La solidarité volontaire, nous fait-on remarquer, peut cependant présenter des excès. Certaines associations peuvent troubler la vie morale de la nation. Il y a lieu par suite « de déterminer les limites de la solidarité. » Il y a excès, précise-t-on, « 1° Dans l'intérieur du groupe, quand le groupe veut imposer à ses membres des actes qui rompent les liens de la solidarité de chacun des membres de ce groupe avec les autres individus ou les autres

on poursuivait l'analogie, il y aurait lieu de considérer comme non couvert par l'assurance celui qui est devenu pauvre par suite d'une faute imputable à lui-même, d'un fait qui ne provient pas de la mauvaise organisation sociale. Il y aurait lieu par contre de considérer comme devant bénéficier d'une situation supérieure celui qui a gagné une fortune par son propre effort, par un fait détachable de l'organisation sociale. Et pourquoi d'ailleurs serait-il illogique d'évoquer ici et de généraliser les distinctions admises en matière de responsabilité de fonctionnaires ? L'ouvrier *lato sensu* n'est-il pas un fonctionnaire social, et même, aux yeux de M. Duguit, le propriétaire n'en est-il pas un aussi ?

(1) *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 55.

groupements sociaux. 2° En dehors du groupe, chaque fois qu'un groupe, n'invoquant que la solidarité intérieure de ses membres, néglige la solidarité supérieure de tous les groupes sociaux entre eux » (1). La forme dans laquelle sont exposées ces idées très justes nous semble sujette à critique. Certaines associations se montrent égoïstes, veulent priver de lumière ou de pain un pays tout entier. Est-ce limiter la solidarité que de leur interdire ces actes? N'est-ce pas plutôt l'appliquer? Proudhon estimait que la grève, les accaparements violaient la liberté commerciale et supprimaient la garantie économique. Il les proscrivait, mais, ce faisant, il déclarait, non pas limiter la solidarité sociale, mais au contraire la proclamer. « *En se plaçant au point de vue de la solidarité sociale* que nul ne saurait méconnaître, les mêmes coalitions, grèves, accaparements, machinations pour la hausse et la baisse, sont illicites de leur nature et doivent être réprimés » (2). M. Bourgeois ne partage sans doute pas l'opinion de Proudhon sur le droit de grève, mais ce que, selon nous, il eût dû affirmer, c'est que c'est au nom de la solidarité sociale, et non pas en vertu d'une limite apportée à cette solidarité, que doivent être déclarés nuls, d'une nullité d'ordre public, tous les engagements pris au profit d'une solidarité de corps et au détriment de la solidarité universelle.

Construction juridique du Solidarisme. — On pourrait à lire de près M. Bourgeois faire résulter la dette sociale de trois principes distincts, de trois théories : la théorie du quasi-contrat, la théorie de l'outillage social, la théorie du contrat social. M. Bourgeois la fait résulter de l'ensemble de ces trois théories. Ces trois théories, il est vrai, s'enchaînent

(1) Bourgeois, *Les limites sociales de la solidarité* (Annales de l'Institut international de sociologie, XIII, p. 315).
(2) *Capacité politique*, éd. Dentu, p. 414.

et se complètent mutuellement. Cependant elles présentent entre elles des nuances.

I. — L'homme en naissant reçoit un trésor amassé par les ancêtres de lui-même et de tous. L'homme peut faire sien ce trésor, se l'incorporer, accroître ainsi son moi individuel. Mais en s'incorporant ce trésor, il profite de l'acte d'autrui, il s'enrichit sans cause. *Qu'il y consente ou non*, il se trouve obligé en vertu de cette source d'obligations que le Code appelle quasi-contrat.

II. — Les ancêtres ont amassé un trésor considérable. Ce capital ne sera jamais la propriété de personne. Il appartient à la société. Les hommes en sont seulement dépositaires, locataires. Et ils se doivent les uns les autres un droit de location pour l'usage qu'ils font du trésor. Mais il y en a qui se servent du trésor, de l'outillage social, dans une plus grande proportion que d'autres ; ils doivent évidemment un droit de location plus élevé. Il s'ensuit que la dette qui pèse sur les uns peut être plus lourde que celle qui pèse sur les autres.

La différence entre les deux conceptions est facile à apercevoir. Dans la première, la société se dessaisit, du moins en partie, de son trésor. Elle n'a pour le recouvrer qu'un droit de créance. Dans la seconde, la société reste propriétaire du capital. Les déshérités ne sont pas seulement créanciers. Ils sont copropriétaires du fonds commun. La société peut agir en revendication.

III. — L'homme doit consentir la dette. La dette ne résulte pas alors d'un fait, mais du consentement, du contrat.

I. Théorie du Quasi-Contrat. — Ici, la théorie de M. Bourgeois semble assez confuse « Il suffit, nous dit-il, que le consentement intervienne, *même après coup*, *même tacitement*, pour que nous disions qu'il existe entre tous les membres d'une société ce que le droit civil a depuis longtemps désigné

sous le nom de quasi-contrat » (1). Mais ne serait-il pas plus exact de dire que quand le consentement intervient *après coup*, *tacitement*, il y a non pas quasi-contrat, mais véritable contrat? Ailleurs : La recherche des conditions du « *contrat de justice*? » Comment résoudre ce problème? « Il n'y a pas d'autre méthode possible que la présomption de la volonté des *quasi-contractants* » (2). Des quasi-contractants qui contractent, ces mots ne jurent-ils pas ensemble ? Et puis dans la théorie de M. Bourgeois y a-t-il un quasi-contrat social et un contrat social? Ou n'y a-t-il qu'un contrat social?

Pour dire qu'il y a un quasi-contrat et un contrat, on peut faire remarquer que M. Bourgeois se sert de deux expressions distinctes, qu'il emploie surtout le mot de quasi-contrat lorsqu'il s'agit de la naissance de la dette, et du mot contrat lorsqu'il s'agit de la répartition de l'actif entre les associés. Pour dire que le quasi-contrat social et le contrat social sont deux mots pour désigner un seul et même acte, on peut faire remarquer que le quasi-contrat social solidariste, supposant un consentement tacite ou se donnant après coup, *étant presque un contrat*, voisine tellement avec le contrat que les deux expressions peuvent se remplacer l'une l'autre et qu'il faut par suite considérer le mot contrat comme employé souvent par abréviation pour celui de quasi-contrat social.

Pour essayer de donner quelques éclaircissements, posons-nous la question : Qu'est-ce qu'un quasi-contrat?

Considérons d'abord comme acquis le point suivant qui nous semble hors de doute :

Ne naissent pas d'un quasi-contrat, les obligations qui naissent du consentement tacite de celui qui se trouve obligé.

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 79.
(2) *Ibid.*, p. 112.

Ce serait confondre le quasi-contrat avec le contrat qui se forme par le consentement tacite aussi bien que par le consentement exprès.

Qu'est-ce donc que le quasi-contrat?

Le quasi-contrat, comme son nom paraît l'indiquer, est-il une source d'obligations ayant une nature presque contractuelle? Présente-t-il quelque chose d'analogue à une entente volontaire entre le créancier et son débiteur?

Les art. 1370, 1371, 1372 du Code civil ne semblent-ils pas au premier abord se prêter à cette interprétation? Ils nous disent que les quasi-contrats naissent d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé, qu'ils sont des faits purement volontaires de l'homme, que lorsque *volontairement* on gère l'affaire d'autrui, on est soumis à certaines obligations. Le Code veut-il nous dire par là que pour qu'il y ait quasi-contrat, il faut que l'homme accomplisse un fait avec la volonté de s'obliger? Le mot *volontaire* signifie-t-il accompli en connaissance de cause, avec la volonté de contracter une obligation?

Ecoutons d'abord M. Demolombe :

« Nous avons déjà rencontré, dit-il, ces mêmes expressions (articles 1235-1338); et nous avons reconnu que le mot : *volontairement*, dans ces textes, signifie : *en connaissance de cause,... avec la volonté de contracter une obligation*. Mais tel n'est pas, à notre avis, le sens du mot : *volontairement* opposé au mot : *involontairement*, dans les textes que nous étudions ici. Et voici en quoi consiste la distinction que le législateur a faite. L'obligation, qui est formée sans convention, résulte-t-elle de la seule autorité de la loi, sans un fait personnel de l'homme? Elle est formée *involontairement*. Résulte-t-elle d'un fait personnel de l'homme? Elle est formée *volontairement*. Volontairement, non pas en ce sens que l'homme qui a accompli ce fait, ait eu, dans tous les cas, en l'accomplissant, la volonté de s'obliger; mais en ce sens seulement que son obligation ne résulte plus alors de l'autorité seule de la loi (1). »

(1) Demolombe, *Cours de Code Napoléon*, 1882, XXXI, p. 21.

Voici maintenant l'opinion de l'ancien doyen de la Faculté de droit de Rennes, l'immortel Toullier. Il va plus loin que Demolombe. Pour lui, les obligations quasi-contractuelles sont des obligations *qui naissent de la loi*.

Certaines obligations, dit-il, qui se forment sans convention, d'après l'art. 1370, « résultent de l'autorité seule de la loi, les autres naissent d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé. Pour s'exprimer avec une entière exactitude, il faut dire : Les autres naissent à l'occasion d'un fait personnel à celui qui se trouve obligé ; car il faut remarquer que ce n'est point du fait que naît l'obligation, fût-ce même un délit, puisque celui qui l'a commis n'a point eu l'intention de s'obliger ; il a eu manifestement une volonté contraire. Par exemple, le voleur a eu réellement la volonté de s'approprier l'objet volé, mais la loi lui impose contre sa volonté, l'obligation de le restituer ; c'est donc à l'occasion du vol que la loi fait naître cette obligation. Le fait précède, l'obligation le suit, et naît immédiatement après, en vertu de l'autorité de la loi. Au lieu que, dans les obligations conventionnelles, l'obligation doit sa naissance immédiatement à la convention, indépendamment de la loi » (1).

Et Toullier conclut alors :

En vertu du quasi-contrat, « tout fait licite quelconque de l'homme, qui enrichit une personne au détriment d'une autre, oblige celle que ce fait enrichit, sans qu'il y ait eu intention de la gratifier, à rendre la chose ou la somme dont elle se trouve enrichie » (2).

(1) TOULLIER, *Le droit civil français*, 1823, XI, 8. — « C'est manquer d'exactitude, écrit encore Toullier, que dire, comme nous l'avons fait, que toute obligation dérive de la loi. Les obligations conventionnelles sont produites immédiatement par la volonté de l'homme, elles existent indépendamment de la loi, qui n'intervient, après leur naissance, que pour en garantir l'exécution. Quant aux engagements qui se forment sans qu'il intervienne aucune convention, *il est bien évident qu'ils ne peuvent devoir leur naissance qu'à la toute puissance de la loi...* (*op. cit.*, XI, n°s 4 et 6).

(2) TOULLIER, *op. cit.*, XI, 20.

Mais alors, si les obligations naissant de quasi-contrats sont des obligations légales, comment les quasi-contrats se rapprochent-ils des contrats? Heineccius a tenté d'établir une relation entre ces deux sources en montrant que les obligations quasi-contractuelles résultaient d'un consentement fictif ou présumé. Suivant lui, la loi *feint* ou *présume* que celui qui a reçu l'indû a consenti à restituer la somme payée par erreur, et elle le *feint*, elle le présume, parce que personne ne doit s'enrichir au détriment d'autrui, et en vertu de ce consentement fictif ou présumé, elle donne l'ordre de restituer. Une pareille idée est inadmissible. S'il y avait un consentement fictif ou présumé, la source de l'obligation serait non pas un quasi-contrat, mais un contrat. D'ailleurs, fait observer Pothier, comment, dans le quasi-contrat de réception de l'indû, supposer un pacte tacite? La persuasion en laquelle on suppose que les parties étaient que la chose était due n'exclut-elle pas ce pacte tacite (1)? De plus, c'est aller contre la nature des quasi-contrats que de vouloir y présumer le consentement, car, dans la plupart des cas, on se trouve en présence non pas d'une adhésion du débiteur à la naissance de l'obligation, mais au contraire en présence d'une résistance.

Ce qu'il faut alors affirmer, c'est que les quasi-contrats ne se rapprochent pas des contrats, ne sont pas *presque des contrats*, que la différence qui les sépare ne porte pas sur un caractère secondaire, mais au contraire sur le caractère *essentiel* des contrats, sur l'accord de volontés.

C'est à la démonstration de cette vérité que s'est attaché M. Marcel Planiol. Il revient à la thèse qu'avait aperçue l'esprit si juridique de l'ancien doyen de Rennes, que n'avait pas admise Demolombe qui la combattit même. Mais il la complète et la modifie : Il n'y a que deux sources d'obligations :

(1) POTHIER, *Obligations*, n° 134.

le contrat et la loi. Le Code a tort quand il nous parle d'obligations quasi-contractuelles naissant d'un fait volontaire. Les obligations quasi-contractuelles ne sont pas produites par la volonté des auteurs de ces faits. Elles ont pour motif *un enrichissement sans cause*, enrichissement qui, s'il profite à l'un, occasionne aussi une lésion à l'autre. Ce sont des obligations légales. Des obligations légales, il y a deux sortes, celles qui sont imposées pour réparer une lésion *déjà réalisée*, ce sont celles qu'on appelle ordinairement délictuelles, quasi-délictuelles et quasi-contractuelles; celles que l'on impose à quelqu'un pour supprimer le *risque d'une lésion future* plus ou moins proche, ce sont celles auxquelles dans le langage ordinaire, on réserve le nom d'obligations légales.

Nous pouvons tirer une première conclusion des remarques qui précèdent : c'est qu'on a tort de définir les quasi-contrats des faits *volontaires*, comme tout le monde le dit de confiance à la suite d'Aubry et Rau. Si l'on rencontre en eux un acte volontaire, comme le fait d'avoir élevé une construction sur le terrain d'autrui, cette circonstance est indifférente : *ce n'est pas la volonté de son auteur qui crée l'obligation*, car ce n'est pas l'auteur du fait volontaire qui se trouve obligé; c'est une autre personne qui, le plus souvent, y est restée étrangère, ou qui du moins n'y a joué qu'un rôle passif, comme le propriétaire du terrain sur lequel la construction a été élevée : celui qui devient débiteur n'est donc pas obligé *parce qu'il l'a voulu*. Dès lors, pourquoi dire que le quasi-contrat est un fait *volontaire*?

Mais il y a mieux: les faits qualifiés « quasi-contrats » s'éloignent encore d'une autre façon des contrats, dont on les rapproche ici malencontreusement, car ils ne sont pas plus *licites* que *volontaires*. Ils se rapprochent, en effet, des délits et des quasi-délits par leur caractère fondamental, car ils sont, comme ceux-ci, des faits *illicites*.

On a tort de s'arrêter au fait *initial* que suppose tout quasi-contrat, et qui est, il est vrai, un fait illicite; ce sera, par exemple, un paiement fait par quelqu'un qui se croyait débiteur ou une construction élevée sur un terrain dont le constructeur n'avait pas

la propriété; ces faits n'ont rien d'illicite, mais qu'importe? Ce n'est pas en eux, à proprement parler, que se trouve l'acte générateur de l'obligation, car l'obligation ne prend pas naissance en la personne de leur auteur; ce n'est pas le payeur ou le constructeur qui se trouve obligé, c'est l'autre partie. Or il est de toute évidence que le fait générateur d'une obligation doit se produire *en la personne de celui qui en est tenu* ; sans cela on se trouverait obligé *par le fait d'autrui*, ce qui est inadmissible, ou bien l'obligation serait sans cause.

Or, quand on cherche en la personne du débiteur quelle est la cause de son obligation, et qu'on envisage dans ce but toutes les hypothèses de quasi-contrats, on découvre aisément que leur trait commun est l'existence d'un *enrichissement sans cause aux dépens d'autrui*, enrichissement dont il s'agit de restituer la valeur. C'est bien là une cause d'obligation satisfaisante pour l'esprit. Or un pareil enrichissement est, d'après sa définition même, un fait illicite puisqu'il est injuste. Il ne serait pas permis à celui qui le possède de prétendre le conserver; son obligation a pour cause *un état de fait* CONTRAIRE AU DROIT. On peut donc tenir pour certain que dans le quasi-contrat la cause réelle de l'obligation n'est ni un fait *volontaire*, ni un fait *licite*; c'est un fait *involontaire et illicite*. Ceci revient à dire que l'expression quasi-contrat est tout à fait fausse; il n'y en a peut-être pas, dans le droit tout entier, une seconde qui puisse rivaliser avec elle en impropriété. La chose que ce mot a pour but d'indiquer n'existe pas; il n'y a pas de source d'obligations qui ressemble au contrat; il n'y a pas de cas où une peronne devienne débitrice d'une autre parce qu'elle a *presque fait avec elle un contrat.* (PLANIOL, *Classification des sources des obligations*, Rev. crit. de législ. et de jurispr., t. XXXIII (1904), p. 228.

Faisons application de notre définition au solidarisme : l'homme est lié par une *association antérieure à sa naissance.* Il naît au milieu d'une association entre les membres de laquelle, par suite d'échanges imposés au hasard, les biens ont été inégalement répartis. Un trésor matériel et moral a été amassé qui profite à celui-ci, à l'exclusion de celui-là, qui l'enrichit sans cause. Mais les échanges passés, est-ce le riche

d'aujourd'hui qui les a consentis? Le trésor accumulé, est-ce lui qui a donné l'ordre à ses ancêtres de l'accumuler pour lui? Le trésor est là; le riche en jouit. Tel est le fait, fait prodigieux, considérable, fait dont l'homme actuel n'a été ni l'agent, ni la cause, fait qui l'oblige « *qu'il y consente ou non* » (1). L'homme se trouve ainsi obligé sans qu'il y ait eu accord de volontés, par suite d'un enrichissement sans cause, « en raison de l'interdépendance des faits économiques et sociaux » (2), en vertu d'une solidarité non consentie, c'est-à-dire en vertu de la source d'obligations qu'on appelle ordinairement quasi-contractuelles.

Ainsi la théorie du quasi-contrat peut se soutenir alors même qu'on ne découvre pas chez le débiteur la volonté de s'obliger. Dette ma nourriture ! Je bois, je mange. Je consens à être obligé vis-à-vis de la personne qui me fournit directement ma boisson ou mes aliments. Je ne veux pas être obligé envers les milliers d'auxiliaires qui ont servi à me la procurer, envers le boulanger qui a consenti à passer sa nuit dans un four surchauffé, envers le mécanicien et le chauffeur qui, malgré un été torride, ont mis en mouvement les trains destinés aux transports, etc... Je ne veux pas être obligé vis-à-vis de tous ces serviteurs. Je le serai malgré moi. Et ainsi tombe l'objection que M. d'Eichtal faisait à M. Brunot. Le quasi-contrat est un fait purement volontaire de l'homme; or, la solidarité sociale n'est pas un fait purement volontaire; donc la solidarité sociale n'est pas un quasi-contrat. Objection d'ailleurs bien faible, nous semble-t-il. Eh quoi ! la théorie de la dette sociale est d'application universelle. Elle ne connaît point de frontières. Tel individu peut par exemple devoir plus à telle découverte étrangère qu'à telle découverte française. Et ce serait un texte d'un Etat particulier, un texte erroné, ce

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 32.
(2) *Ibid.*, p. 109.

serait ce grain de sable qui empêcherait la machine sociale de fonctionner !

Ne peut-on pas d'ailleurs trouver l'analogue de la dette sociale dans notre Code civil? Ne présente-t-elle pas des affinités avec une autre dette légale, l'obligation alimentaire? (art. 205 et s. C. civ.). Nos ascendants nous transmettent la vie et une foule de biens. C'est pourquoi nous ne sommes pas seulement tenus envers eux d'un devoir moral, mais d'un devoir légal s'ils sont dans le besoin. Nous ne faisons qu'opérer une restitution. Mais eux aussi les ascendants ont reçu des biens de leurs ascendants. Ils doivent, et à qui paieront-ils? Non pas aux morts, mais à leurs descendants qui seront dans le besoin. Ainsi prend naissance une dette familiale. Qui sera créancier? Les risques et les avantages doivent être mutualisés. Ce ne sera pas plus le père que le fils. Ce sera celui que le malheur frappera. Pourquoi n'en serait-il pas alors de même entre citoyens? La dette sociale n'est-elle point la dette alimentaire que se doivent les citoyens entre eux? L'homme naît bon gré malgré dans la cité comme dans la famille. La situation dans les deux cas est le résultat d'un fait involontaire. La dette alimentaire se borne à assurer aux créanciers le strict nécessaire, ainsi en principe de la dette sociale. La dette alimentaire repose sur un sentiment d'affection, la dette sociale trouve aussi un point d'appui dans le sentiment de fraternité. Le parallèle entre les deux dettes semble donc pouvoir facilement s'établir.

Telle est donc une première base juridique que l'on peut donner à la dette sociale. M. Bourgeois admet-il cette base? Nous le pensons : « Les hommes, dit-il, se trouvent obligés les uns envers les autres en raison de l'interdépendance des faits économiques et sociaux » (1). Ce membre de phrase peut

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 109.

être interprété comme faisant allusion au quasi-contrat, source d'obligations légales. Mais il ajoute aussitôt : « En raison de la volonté qu'ils auraient eue s'il y avait eu contrat. » Et ce membre de phrase fait allusion à la théorie du quasi-contrat qui serait presque un contrat. Une solidarité sans consentement ne peut satisfaire en effet M. Bourgeois. Ce qu'il désire voir régner entre nous c'est une solidarité *voulue*, *consentie* : « Le progrès de l'humanité se mesure à l'extension qu'a prise le contrat dans les choses humaines » (1). Par suite, le contenu dont M. Bourgeois désire que sa doctrine soit avant tout rempli, c'est le consentement. Aussi à la première base juridique qui a été donnée à la dette sociale il va en superposer une autre. Et il va mettre son système sous l'égide de la théorie du quasi-contrat considéré comme obligeant les parties parce qu'il existe entre elles un consentement présumé.

C'est entendu, c'est la nécessité des choses qui met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir. Comment la loi fixera-t-elle ces conditions? Elle « ne devra être *qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés* : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le quasi-contrat n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti » (2). Or, à quelles conditions est-il présumable que les associés eussent consenti la société? Est-il à présumer qu'ils eussent consenti une société où quelques-uns se serviraient de leur liberté, en égoïstes, pour faire disparaître la liberté des autres? Non, ils n'eussent signé la convention que s'il y avait eu équivalence dans les causes de cette convention, c'est-à-

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 46, 91. *Solidarité*, p. 170.
(2) *Solidarité*, p. 133.

dire équivalence entre les services que chacun rend à tous et que tous rendent à chacun, que si elle les avait placés dans une situation telle que chacun pût changer de place sans autres désavantages que ceux résultant des inégalités naturelles, que si elle avait stipulé que chacun paierait à l'ensemble des hommes la dette dont il est redevable vis-à-vis d'innombrables individus. C'est pourquoi la loi peut consacrer cette dette. Elle ne l'impose point. Elle n'est qu'interprétative de volontés.

II. — Théorie de la location de l'outillage social. — « Celui qui a reçu le capital loue l'outillage social » (1). Prise à la lettre cette phrase impliquerait que l'homme peut seulement être locataire non propriétaire de l'outillage social. Or l'outillage social, c'est tout, c'est la terre, c'est le capital. L'homme isolé ne peut produire rien ou à peu près rien. A ce compte, il ne pourrait être propriétaire de rien. C'est d'ailleurs là que conduit logiquement la théorie. Et c'est pourquoi elle fournit un argument redoutable aux revendications collectivistes. Mais tel n'est pas le sens que semble donner M. Bourgeois au mot location puisque précisément il admet la légitimité du droit de propriété. L'homme ne peut être que locataire de l'outillage social, cette phrase semble seulement vouloir dire que la propriété, fruit de l'effort collectif, relève de la société, qu'elle est subordonnée à des devoirs et restreinte par des charges. Personne, ajoute M. Bourgeois, n'a le droit d'accaparer le fonds commun » (2). Qu'est-ce à dire? Que personne n'a le droit de louer l'outillage social dans une proportion trop grande. Personne n'a le droit d'accaparer un département, une commune et tous les biens qu'ils contiennent. Il ne faut pas empêcher le voisin de tirer parti lui aussi

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 33.
(2) *Ibid.*, p. 112.

de l'outillage social. Il faut en laisser le libre accès à tous. Dans cette théorie de la location de l'outillage social, il y a donc deux choses à régler : 1° Le quantum du droit de location. Il croît en raison de l'importance de l'outillage loué. 2° La limite du droit d'usage du fonds commun. Dans quelle mesure chacun a-t-il le droit de louer l'outillage social? Dans la mesure où il exerce sa libre activité. Et pour déterminer cette mesure d'une façon plus précise, il faut remonter aux grands principes solidaristes, se souvenir que les hommes sont associés, qu'ils doivent respecter leur égale valeur sociale, que s'ils avaient réellement passé un contrat, ils n'auraient pas signé une convention où l'un eût été reconnu propriétaire d'une énorme partie du domaine, l'autre de rien du tout. On voit ainsi comment sont enchevêtrées l'une et l'autre, la théorie de la dette ou du quasi-contrat et la théorie de la location de l'outillage. « Le *quasi-contrat*, écrit M. Bourgeois, a pour objet de régler les rapports communs entre chacun et tous, à raison du *louage* permanent de services et d'utilités que représente l'outillage commun de l'humanité » (1).

III. — Théorie du contrat social. — Jusqu'ici nous avons reconnu que trois sources pouvaient être données à la dette : le quasi-contrat tel qu'on doit l'interpréter d'après notre Code, le quasi-contrat tel que l'interprète M. Bourgeois qui le considère comme presque un contrat et la théorie de la location de l'outillage social. Or, a dit M. Bourgeois, la théorie solidariste est construite au nom de trois principes différents : dette sociale (sous cette rubrique est analysée la théorie du quasi-contrat), location de l'outillage social, contrat de justice. Quel est donc le rôle de ce troisième terme, du contrat dans la théorie solidariste?

(1) *Solidarité*, p. 149.

Faisons une remarque préliminaire : comme dans notre droit, il n'y a que des obligations légales et contractuelles, la théorie du quasi-contrat faite de consentement tacite, ou présumé, ou rétroactif doit rentrer dans la théorie du contrat. Et logiquement son exposé en eût dû avoir lieu ici. Nous l'avons placé ailleurs pour respecter l'expression de quasi-contrat employé par l'auteur de la doctrine.

Revenons à la question : y a-t-il dans la doctrine de M. Bourgeois deux actes judiciaires, un quasi-contrat et un contrat, ou n'y a-t-il qu'un seul acte désigné par deux mots différents?

Tout d'abord on peut faire observer que M. Bourgeois, hanté par l'idée de consentement, semble souvent oublier ses prémisses, oublier qu'il ne s'agit que d'un consentement tacite ou rétroactif et faire allusion à un franc accord de volontés. Nous référant à ces passages, ne pouvons-nous pas alors assigner au contrat lui-même le rôle de faire naître la dette?

Mais est-ce là son seul rôle? Et ne faut-il pas justifier la dualité des termes employés, quasi-contrat et contrat, par la dualité d'objets auxquels ils s'appliquent? Semblerait-il déraisonnable de raisonner comme suit? Le quasi-contrat a pour objet de faire naître la dette. Une fois la dette née, il faut l'acquitter. Et pour l'acquitter, il faut un contrat de règlement. Ce serait le contrat social.

En tout cas, que le quasi-contrat social ait à lui seul assez d'ampleur pour remplir les deux fonctions, ou bien qu'il y ait deux actes juridiques toujours est-il que, pour M. Bourgeois, le nœud de la vie sociale, c'est le consentement. Quel est le moyen de réaliser la justice? « C'est un contrat, une association consentie, mutuelle et solidaire entre les hommes, dont l'objet est d'assurer à tous, aussi équitablement que possible, les avantages résultant du fonds commun et de garantir

tous, aussi équitablement que possible, contre les risques communs » (1).

Quelle est la personne qui doit? A quelle personne est-il dû? Et dans quelle mesure? Il est impossible de faire le compte individuel de chacun. Nous nous trouvons dans l'hypothèse prévue par les sociétés de secours mutuels où il faut mutualiser les risques et les avantages. « Étendez à tous les risques de la solidarité le principe de la mutualisation, et vous aurez le véritable contrat social: contrat de solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir » (2). Consentir cette assurance mutuelle, c'est un devoir de stricte justice et le contrat une fois consenti, ses clauses sont exécutoires sous peine de sanction. Si l'un des associés se refuse à son devoir de garantie, « les autres contractants » (3) peuvent le contraindre à acquitter son obligation.

On le voit donc, le contrat social solidariste, c'est le maître lui-même qui en fait la remarque, ressemble à celui de Rousseau. Seulement Rousseau le place à l'origine des sociétés, les solidaristes à la fin (4).

En résumé, la dette sociale peut très bien dériver de cette source appelée improprement par le Code quasi-contrat. Mais M. Bourgeois ne se contente pas de cette base. Non seulement il veut nous prouver que nous sommes débiteurs, mais ce à quoi il tient par dessus tout c'est à nous prouver que nous devons consentir notre dette sociale. C'est pourquoi il essaie de nous démontrer qu'elle a aussi sa source dans le consentement.

Sa doctrine, nous l'avons fait voir, ne mérite pas les critiques que lui a adressées M. d'Eichtal. Est-ce à dire qu'elle est exempte de tout reproche? Loin de là.

(1) *Essai d'une philosophie*, p. 46.
(2) *Ibid.*, p. 50.
(3) *Ibid.*, p. 91.
(4) *Ibid.*, p. 46.

Et d'abord, supposons que la dette existe, vis-à-vis de qui existe-t-elle? Vis-à-vis des contemporains et vis-à-vis des ancêtres. Et cependant quelles personnes en dernier ressort vont se trouver créancières? Les contemporains, les descendants. Mais en vertu de quel titre? Ils ne sont pas encore nés. Ils ne peuvent être sujets de droits. En vérité, voilà une dette qui fait un joli saut par dessus notre tête.

Et puis la dette sociale, avec la physionomie que le maître veut lui donner, est-elle vraiment assise par les considérations juridiques précédentes comme sur un lit de rochers? Les piliers sur lesquels l'édifice est élevé sont-ils bien inébranlables?

Soutenir que la dette sociale a une cause analogue à la gestion d'affaires, à la réception de l'indû, cela est très possible, très juridique même. Mais qu'établit-on par cette démonstration? Prouve-t-on par là que la dette sociale repose sur un contrat même tacite, même présumé, même rétroactif? Non pas. On prouve seulement que c'est une obligation légale. Et alors était-il utile de recourir à de si longues dissertations juridiques pour arriver à ce simple aveu ; la dette sociale a sa source dans la loi? De plus, si on se contente de donner cette source à la dette, la doctrine de M. Bourgeois ne va-t-elle pas être entièrement défigurée? Qu'est-ce que M. Bourgeois a en horreur? Les arrangements d'autorité. Que veut-il? Tirer *par la liberté* la solidarité de droit, expression de l'idée de justice, des lois nécessaires de la solidarité de fait. Or, où devrait logiquement le mener le rattachement de la dette à des faits analogues à la gestion d'affaires, à la réception de l'indû? A soumettre l'individu à l'Etat, à l'autorité même tyrannique, à la loi.

Force est donc à M. Bourgeois de chercher ailleurs et de faire découler la dette sociale de la seconde source des obligations qui existe en droit français, du contrat. Mais alors sa doctrine tombe sous le coup de tous les reproches adressés

aux partisans de la thèse du consentement de la société. Consentir la société ! Mais l'homme, a-t-il été dit, ne peut vivre isolé. Il peut renoncer à la nationalité, non à la société. Peut-on alors parler de consentement à propos d'une situation qu'il est forcé de subir? La société c'est une fatalité. Il faudrait pouvoir la répudier pour pouvoir la consentir. Car de même que pour qu'un contrat entaché de violence puisse être approuvé, il faut que la violence ait disparu, de même pour consentir la société qui nous enlace malgré nous, il faudrait que cet état forcé eût cessé, que nous pussions nous évader de la société, ce qui est impossible. Va-t-on dire avec M. Gide qu'il faut considérer l'Etat comme véritablement une *association libre* parce qu'il est l'œuvre de la majorité? Les associations commerciales sont bien regardées comme des associations libres, et cependant, elles aussi, sont soumises à la loi de la majorité (1). Mais une telle société, répondrait Proudhon, c'est une aristocratie dégénérée, c'est l'ostracisme, c'est l'absolutisme ! Et puis, ajoute M. d'Eichtal, « une association commerciale ou autre ne vise qu'un objet déterminé, restreint dans sa portée, fixé par les statuts et qu'elle ne peut dépasser sous peine de nullité : tandis que l'État embrasse, ou pourrait embrasser, grâce aux simples décisions de la moitié plus un de nos concitoyens, l'universalité de la vie morale, sociale et individuelle, et transformer le joug de la majorité en une oppression intégrale dont nulle tyrannie du passé n'a fourni l'exemple » (2). Le consentement préside au maintien de la société (3), prononce M. Bourgeois. Sur cette proposition est basée sa doctrine et cependant de cette proposition sa doctrine est la

(1) Gide, *Essai d'une phil.*, p. 223.
(2) D'Eichtal et Brunot, *La solidarité sociale*, p. 17.
(3) « Mais si le consentement des individus n'a pas présidé à la formation des sociétés, on peut affirmer qu'à un moment donné, lorsqu'elles sont parvenues à un certain degré de civilisation, *ce consentement préside à leur maintien (Essai d'une philosophie*, p. 79).

négation même. Remarquez en effet que la thése de M. Bourgeois est différente de celle de M. Brunot. Pour ce dernier, par cela même que nous vivons la vie sociale, nous donnons à la société un consentement tacite, analogue à la tacite reconduction (1). Nous consentons donc ainsi la société *telle qu'elle est*, c'est-à-dire avec la propriété, avec la division en salariés et en capitalistes. Pour M. Bourgeois, nous ne devons consentir la société que *telle qu'elle devrait être*. Et alors devons-nous consentir la société aujourd'hui? Non pas, car il n'y a pas équivalence dans les causes du consentement. Devons-nous la consentir demain, après-demain, le jour où chacun sera venu payer le montant de son débit? Non, pas encore, car une fois que la quittance sera donnée, une dette nouvelle ,à laquelle il faudra de nouveau adhérer, renaîtra aussitôt à la charge de chacun. Nous ne devons consentir la société que telle qu'elle devrait être ! Donc nous ne devons la consentir jamais. Les hommes auront toujours un idéal supérieur à leur situation présente. A peine une idée est-elle réalisée, à peine les partis se sont-ils organisés autour d'elle, surgit une vue nouvelle déjà plus compréhensive et plus haute (2). Comme l'a dit Proudhon, « nous qui croyons à un progrès indéfini, nous ne cessons de nier comme normale et définitive, la condition actuelle de la société » (3).

En un mot, les obligations ont deux sources dans notre droit : Le contrat et la loi.

Le contrat. M. Bourgeois fait tous ses efforts pour étayer sur cette base sa théorie de la dette sociale. Combien grande est son erreur !

La loi. Certes elle peut bien servir à faire naître une obliga-

(1) D'Eichtal et Brunot, *op. cit.*, p. 53.
(2) *Solidarité*, p. 11.
(3) *Contr.. éc..* I, 346.

tion à l'encontre de celui qui, comme le débiteur social, s'est enrichi sans cause. Mais alors, comment est possible le coup de chapeau que M. Bourgeois veut donner à la liberté.

« L'objet de la loi sociale, a dit Spencer, est d'assurer le respect des principes moraux sur lesquels repose la vie sociale (1). » La solidarité transforme l'idée de justice en transformant et les principes moraux sur lesquels repose notre vie sociale, c'est-à-dire et le principe de responsabilité, et le principe de liberté, et par conséquent, notre vie sociale elle-même. Elle transforme aussi l'idée que nous nous faisons de l'Etat.

La solidarité transforme le principe de responsabilité. Elle l'étend. Pierre a commis un délit soit civil, soit pénal. Paul vit un peu dans Pierre. C'est donc un peu Paul qui a commis aussi le délit. Paul a une part de responsabilité dans l'acte de Pierre.

La solidarité transforme le principe de liberté. Elle le limite. L'homme naît débiteur. Il ne sera libre que lorsqu'il aura payé sa dette. *Sa liberté commence à la libération de sa dette* (2). Et sera-t-il jamais libéré définitivement? Non. « Au jour le jour, il contracte une dette nouvelle, qu'au jour le jour, il doit payer. C'est à chaque instant que l'individu se doit libérer et c'est ainsi qu'à chaque instant il reconquiert sa liberté » (3).

La solidarité transforme notre vie sociale elle-même. « L'être social est celui qui comprend qu'il *est social*, c'est-à-dire qu'il *est* associé » (4), qu'une part de son être vient de

(1) Cité par Bourgeois, *Essai d'une philosophie*, p. 37.
(2) *Essai d'une philosophie*, p. 35.
(3) *Ibid.*, p. 65.
(4) *Ibid.*, p. 43.

l'effort commun, que par suite il lui faut *racheter* cette part en consentant les sacrifices nécessaires.

La solidarité transforme aussi l'idée que nous nous faisons de l'État. Le nœud de la vie sociale, c'est le contrat. Pas d'État imposant sa suprématie, dictant ses lois, mais des particuliers réglant librement leurs situations mutuelles, la liberté limitée, non pas d'office, mais volontairement, telle est une des idées maîtresses de M. Bourgeois. « Ne parlons, dit-il, que des rapports mutuels des individus. » L'État n'est pas un être extérieur, supérieur à ceux-ci. Il n'y a pas d'autres êtres réels que les hommes. Il n'y a qu'eux qui soient des êtres vivants, pensants et conscients. Mais cependant, il faut que la dette soit sanctionnée ! M. Bourgeois est donc obligé, malgré ses répugnances, de prononcer le mot État. C'est l'État qui assurera la sanction de la dette, mais, remarque-t-on, il jouera simplement ici le même rôle qu'en droit privé. Il exécutera la volonté des associés et assurera le respect des conventions librement établies. Ainsi tombe un grand pan de mur entre le droit public et le droit privé. M. Andler salue cette chute avec allégresse. « C'est, écrit-il, un très gros événement intellectuel, un fait assimilable aux plus profondes révolutions qui aient eu lieu dans le droit » (1). C'est aussi l'idée, devrons-nous ajouter, que, partant d'un principe autre que le quasi-contrat social, M. Duguit mettra en vedette et défendra avec beaucoup d'éloquence dans son livre sur *l'Etat, le droit objectif et la loi positive*. « Nous ne nions pas, publie-t-il, que dans les constructions positives du droit il y ait lieu de faire une distinction entre le droit dit public, et le droit dit privé : distinction tenant à la différence de sanction pratique. Mais, s'il y a un droit, il est toujours le même, parce qu'il repose sur la règle de droit, qui

(1) Andler, *Du quasi-contrat social et de M. Léon Bourgeois* (Rev. de mét. et de morale, 1897, p. 520).

a toujours le même fondement. Il n'y a qu'un droit comme il n'y a qu'une justice, et nous craignons que pour nombre de représentants de l'école allemande cette distinction rigoureuse du droit public et du droit privé ne soit qu'un moyen ingénieux de donner une apparence juridique au pouvoir absolu de l'État » (1).

La solidarité remplit donc d'un contenu tout nouveau l'idée morale. Elle exige non pas seulement que nous établissions entre les hommes l'égalité dans l'avenir, mais que nous la rétablissions dans le passé. Et l'égalité que nous devons rétablir, ce n'est pas l'égalité de fait, celle-ci étant impossible, mais l'égalité de droits, de valeur sociale : « Ce que nous devons faire, c'est qu'aux inégalités naturelles ne s'ajoutent pas des inégalités d'origine sociale » (2).

La justice solidariste, c'est par suite, le respect mutuel des droits de chacun, mais des droits de chacun redevenus égaux par l'acquittement des redevances et des obligations dues à la société. « La correction qu'elle fait ainsi subir à la conception courante de la justice est analogue à celle que pratique un physicien qui, pour prendre une température exacte, tient compte du déplacement du zéro » (3).

Deux mots résument toute la doctrine solidariste : La Révolution a fait la *Déclaration des droits*. Elle y ajoute la *Déclaration des devoirs* (4). Son but, c'est de nous obliger à payer notre dette, c'est-à-dire non seulement à ne pas faire le mal, mais encore à faire le bien. « Notre obligation sociale n'est pas limitée au terme négatif *ne pas nuire*, elle englobe le terme positif *aider* » (5). Mutualiser les risques et les avantages

(1) Duguit, *L'Etat*, I, 1901, p. 20, 95.
(2) Bourgeois, *op. cit.*, p. 57.
(3) Brunot, *Etude sur la solidarité sociale comme principe des lois* (séances et travaux de l'Ac. des sciences mor. et pol., 1903, t. 160, p. 350).
(4) *Solidarité*, p. 210.
(5) Brunot, *Justice et charité* (Rev. pol. et parlem., juin 1901, p. 533).

de la société, c'est, dans le langage actuel : faire un acte de charité. C'est, dans la langue solidariste : Accomplir un acte de stricte justice, relevant des règles du droit et soumis aux sanctions sociales.

Ainsi, pour employer les expressions de M. Bouglé, M. Bourgeois « interroge la science, c'est une philosophie qui répond » (1). Ce sont plutôt deux morales, deux philosophies qui répondent : c'est la philosophie du Christianisme, c'est aussi la philosophie proudhonienne.

C'est la philosophie du Christianisme : « Les chrétiens, s'écrie Massillon, sont-ils faits pour ne pas se voir et s'interdire toute société les uns avec les autres? Les chrétiens! Les membres d'un même corps, les enfants d'un même père, les disciples d'un même maître, les héritiers d'un même royaume, les pierres d'un même édifice, les portions d'une même masse! Toute la religion nous lie, nous unit ensemble » (2)...

C'est aussi la philosophie proudhonienne : La justice c'est le respect de la personne humaine (3). C'est l'égalité (4). C'est un sentiment et en même temps une idée (5). Les rapports de justice se ramènent à la notion d'un contrat d'échange de services entre associés solidaires (6). Dans un tel contrat se réalise l'idée d'une conscience commune entre tous les hommes (7). L'homme est animé d'un instinct de bonté (8). Il cesse de porter le nom d'homme s'il viole le libre contrat de justice mutuelle (9). A tous ces traits, reconnaissez les idées chères à l'auteur de *Justice*.

(1) Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*. p. 22.
(2) Cité par Brunetière, *Discours de combat*, nouvelle série, p. 56.
(3) *Congrès*, p. 243-244.
(4) *Ibid.*, p. 237.
(5) *Solidarité*, p. 17, *Congrès*, p. 166.
(6) *Congrès*, p. 228.
(7) *Ibid.*, p. 160, 229.
(8) *Ibid.*, p. 223.
(9) *Ibid.*, p. 244.

La théorie de M. Bourgeois serait donc faite de Christianisme et de philosophie positive. Elle contiendrait dans son sein et le système de la transcendance et celui de l'immanence, le système de l'Église et celui de la Révolution. Mais ces deux systèmes sont aux antipodes. Et Proudhon n'aurait certes pas manqué de faire remarquer que, les englobant tous deux, la doctrine solidariste était par cela même contradictoire et impossible.

Le principe du respect de la dignité humaine, dirait Proudhon, nie la subordination et la hiérarchie, et le solidarisme, en créant une redevance et en reconnaissant à l'État un droit éminent sur toutes les propriétés, rétablit la subordination et la féodalité.

Le principe du respect de la dignité humaine tend à faire « de chaque âme humaine un exemplaire de l'humanité tout entière, une facette de l'âme collective » (1). Il est contraire à toute idée d'absorption de la personne par la communauté et le solidarisme favorise cette absorption en préconisant un état où la personne humaine serait socialisée (2), ou, comme le dit Proudhon, rendue commune (3).

Le principe du respect de la dignité humaine exige que l'homme soit libre, et le solidarisme en le chargeant d'une dette qui renaît aussitôt payée en fait un éternel esclave.

Le principe du respect de la dignité humaine commande la suppression de la charité et veut que les biens soient répartis à chacun selon ses œuvres. Le solidarisme en refusant de se poser cette question : Qu'est-ce que le travail? et quel est son droit? prétend améliorer la situation de la plèbe en faisant appel au dévouement et en perpétuant la charité qu'il laïcise et impose.

(1) *Mélanges*, III, 22.
(2) *Solidarité*, p. 86.
(3) *Cont. éc.*, II, 266.

Le principe du respect de la dignité humaine exige que les hommes ne soient liés entre eux que par le libre contrat, et le solidarisme conférant à l'État le droit d'imposer une dette dont lui seul fixe le quantum, augmentant ses pouvoirs judiciaires, soumet la personne privée à la personne publique et ressuscite l'absolutisme gouvernemental.

Mais des deux éléments dont se compose le solidarisme, philosophie libérale et philosophie étatiste, le premier restera surtout théorique, le second recevra de la pratique une extension considérable. L'homme naît débiteur ! Proudhon avait dit : «La propriété, c'est le vol ! Cette proposition fera le tour du monde et causera plus d'émoi que la cocarde de La Fayette. (1) » L'homme naît débiteur ! Cette proposition est en train de causer plus d'émoi que le fameux : La propriété, c'est le vol ! Cette phrase : La Propriété, c'est le vol ! Proudhon ne l'a jamais reniée mais il a fini par la concilier avec cette autre : La propriété, c'est le pivot de tout le système social. Laissez faire au contraire son tour du monde à cette proposition : L'homme naît débiteur ! Vous pouvez être bien sûrs que de toutes les assemblées, de tous les discours, toasts et rapports qu'elle traversera, elle ne sortira pas muée en une formule de défense de la propriété, mais qu'au contraire, jaillie du cerveau de M. Bourgeois avec ce sens : L'homme naît débiteur d'une dette imprécise, elle lui reviendra avec cet autre : L'homme naît débiteur de tout son patrimoine.

Et déjà le sens du mot dette s'est développé, étiré. L'homme naît débiteur ! Tous les hommes naissent-ils débiteurs? En théorie, oui, a-t-il été répondu en 1900 et en 1902. Mais la dette pèse sur tous *à des degrés divers* et doit être acquittée par chacun des contractants *suivant ses facultés*. L'un est débiteur de beaucoup, créancier de peu ; l'autre est créancier

(1) *Avertissement*, p. 43.

de beaucoup, débiteur de peu. Faites la compensation. En fait, aux uns restera une dette, aux autres une créance. Il est des débiteurs éternellement insolvables et des créanciers éternellement impayés !

Vous pensez, dira alors M. Brunot, que la dette va faire boule de neige et que le solidarisme va se confondre avec le socialisme. Erreur, entre les deux, il y a un abîme.

« Quant au débiteur, estime M. Brunot, le solidarisme finit à l'acquittement de la dette. Au-delà l'individu est libéré, il peut acquérir, posséder, capitaliser à son gré selon ses efforts et même selon ses chances indépendamment de tout mérite social. » Oui, le solidarisme maintient la propriété privée et héréditaire, mais il la charge d'impôts. L'impôt solidariste, réplique M. Brunot, c'est un impôt de compensation, non de nivellement. Il a pour but d'égaliser les sacrifices, non les conditions. Oui encore, mais un tour de vis de plus et votre impôt de compensation aboutira en fait à un impôt de nivellement. M. Bourgeois d'ailleurs n'a-t-il pas écrit que « l'équitable répartition des profits et des charges était l'objet légitime de la loi sociale ? » (1).

Quant au créancier, « le redressement solidariste est limité à la stricte nécessité. » Le solidarisme ne poursuit qu'une assurance mutuelle contre les risques sociaux. Il ne demande pas la jouissance maxima. Oui, mais quelle est la stricte nécessité? Le loisir est nécessaire, l'assistance est nécessaire, l'instruction est nécessaire, le capital aussi est nécessaire à celui qui veut travailler, la vie en un mot économique et morale est nécessaire. Donc droit à la vie intégrale économique et morale, droit à l'assistance, droit à l'instruction, droit au capital gratuit, droit au travail, devoir pour la société d'en fournir, droit au loisir, droit au bonheur (2).

(1) *Solidarité*, p. 138.

(2) Cormouls-Houlès. *L'assistance par le travail*, 1910, livre préfacié par M. L. Bourgeois.

Ainsi, d'après M. Brunot, point de confusion possible entre le solidarisme et le socialisme. M. Bourgeois a bien précisé, bien délimité les deux domaines. Mais justement un des caractères du solidarisme, c'est de n'être pas enfermé dans un cercle inextensible. M. Bourgeois dit bien qu'il fait une partie du chemin avec le socialisme et qu'il se sépare de lui, en cours de route. Mais il n'a pas planté une borne pour indiquer l'endroit exact de la séparation. Il a bien planté une borne. Mais ce n'est pas une borne destinée à marquer la limite de son action. C'est une borne indicatrice destinée à guider le voyageur perdu dans la nuit au milieu des steppes. Et sur cette borne, il n'est pas écrit : Voyageur, arrête-toi. Mais au contraire : Continue ton voyage. Plante d'autres bornes plus reculées encore. Facilite le chemin à ceux qui voudraient te suivre afin qu'arrivés ici moins fatigués que toi, ils aient plus de force pour explorer au-delà. Oui, la justice est progressive. M. Brunot dit : Elle ira jusque-là. Elle n'ira pas jusqu'au socialisme. Il semble ainsi mettre une barrière devant elle. Il faut que la justice avance. Mais on peut la guider vers des routes diverses. Le solidarisme, qui patronne la théorie de l'équivalence des causes du consentement, la prépondérance de l'idée d'égalité et de solidarité sur l'idée de liberté, la dirige bon vent vers le phare socialiste.

Dette la nourriture, dette le langage, dette l'outil, dette le livre ! M. Bourgeois a donné le branle. Jusqu'où va sa théorie? Il y a des sociologues qui avant lui ont prononcé le mot de dette et de capital social. Interrogeons-les. L'homme est un débiteur, a dit Proudhon à une époque de sa vie. L'homme trouve en naissant un trésor accumulé. Il peut lui donner une nouvelle forme, déplacer la matière dans un sens ou dans un autre. Ce trésor, il ne l'a pas créé. « Pas un travailleur, ajoute-t-il, qui ne reçoive de la société sa consommation et avec sa

consommation les moyens de reproduire (1) ». Et jusqu'où ces constatations l'amènent-elles? Jusqu'à cette affirmation que l'homme ne peut acquérir sur le capital, sur la terre aucun droit de propriété absolue, jusqu'à cette autre aussi que le travailleur n'est pas même possesseur de son produit, qu'à peine il l'a achevé, la société le réclame (2).

Les expressions d'ailleurs trahissent les solidaristes : c'est d'abord l'expression de *locataire* employé pour désigner celui qui puise dans le trésor social. Ah! M. Bourgeois, vous aussi vous chantez un hymne à la liberté. Votre système, dites-vous, est une synthèse. Il fait sa part à l'égalité. Il fait aussi sa part à la liberté. L'homme plie sous le fardeau de la dette. Quand il l'aura payée, il aura reconquis sa liberté. Mais par ailleurs vous avouez que l'homme ici-bas n'est qu'un locataire. Eh quoi! Voici un locataire. Il voit s'accroître sa dette chaque jour. Au terme, il paie. Ce jour-là, conquiert-il un droit éminent sur la chose louée? Le contrat de bail est-il un contrat à éclipse où l'un des contractants serait tour à tour locataire, propriétaire, et de nouveau locataire. Non. Le locataire reste toujours locataire. Donc si cette qualification de locataire est exacte, elle marque bien le degré de dépendance dans lequel vous placez celui qui « se sert de l'outillage social. » Vous voulez, et vous avez raison de le vouloir, que le paysan après les heures de fatigue puisse élever ses regards vers le ciel et contempler en maître cet univers qu'il ne cesse d'asservir. Votre théorie courbe les dos de tous, amollit l'énergie et détruit l'espérance. Elle ne traite pas l'homme en maître, en être fier et libre, elle en fait un éternel locataire, un éternel contremaître de la société.

Autres expressions qui trahissent les solidaristes : « Nous avons dit, explique M. Bourgeois, qu'en présence de l'impos-

(1) *Premier mémoire*, p. 118.
(2) *Ibid.*, p. 119.

sibilité évidente, de fixer exactement, dans l'association qui naît du quasi-contrat social, la valeur de la dette des uns et de la créance des autres, le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté, c'est de *mutualiser ces risques et ces avantages*, ce qui revient à admettre à l'avance que, sans savoir qui supportera le risque et qui bénéficiera de l'avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des divers avantages sociaux ouvert à tous » (1). Ainsi, d'après la première partie du texte il nous est parlé de la mutualisation des risques et des avantages. A la fin du texte, il nous est parlé seulement de la mutualisation des risques, mais non de celle des avantages. Pour ceux-ci, on se contente de réclamer l'égalité dans la possibilité d'accès. « Au nom de quel principe, se demande M. Malapert, *m'imposer* cette coopération restreinte, *et ne pas m'imposer* la coopération intégrale » (2)? « A vrai dire, écrit M. Gide, on ne voit pas bien en vertu de quel principe, la solidarité est si complète dans l'un des cas et si restreinte dans l'autre. Si au nom de la solidarité je suis tenu de supporter la quote-part de la ruine de cet ivrogne, pourquoi, en vertu de la même loi, ne pourrais-je réclamer ma quote-part dans la fortune de ce spéculateur heureux? — Est-ce simplement parce que l'application logique de cette règle conduirait au communisme (3) ? » M. Bourgeois a peur de tomber dans le puits socialiste. Il a déjà la moitié du corps dans la margelle.

Autres expressions encore qui trahissent les solidaristes : « Le système socialiste, dit M. Rauh, s'oppose au solidarisme, comme l'hygiène, la médecine préventive à la thérapeutique, qui guérit la maladie une fois née » (2). Le socialisme, c'est de l'hygiène. Quel est alors le rôle du solidarisme? Réparer le

(1) *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 81.
(2) *Ibid.*, p. 108.
(3) GIDE et RIST, *Histoire des doctrines économiques*, p. 682.
(4) RAUH, *Propriété individuelle et propriété solidaire, Essai d'une phil. de la solidarité*, p. 175.

corps, c'est-à-dire le mettre dans un état tel qu'il n'y ait plus que de l'hygiène à faire pour le maintenir en bonne santé. Donc le solidarisme doit mettre la société en état socialiste.

Ainsi M. Bourgeois nous parle de dette et de réparation. Et sous prétexte de dette et de réparation, il confère à l'État un droit sur tous les biens particuliers. Sais-tu, dit-il aux propriétaires, comme le grand Frédéric au meunier Sans-Souci :

Sais-tu que sans payer je pourrais bien le prendre ?

M. Bourgeois, comme Proudhon, démolit l'édifice capitaliste, mais Proudhon, avec les matériaux démolis construit de petites propriétés. M. Bourgeois au contraire se sert des pierres du vieil édifice pour construire une immense maison commune. Il les porte à l'État, de sorte que sa théorie peut se résumer en ces mots :

L'État est le maître des biens de tous les citoyens.

CHAPITRE II

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DE PROUDHON.

La Pente Individualiste.

Une idée, et surtout une idée de Proudhon, ne peut jamais être bien comprise, pleinement éclairée, si l'on se borne à la considérer à part, indépendamment du système auquel elle se lie. C'est au milieu de droit, d'économie, de philosophie de l'histoire que Proudhon nous parle de solidarité. Quel est l'esprit général de son œuvre ? Au milieu de quelle atmosphère ses idées sur la solidarité ont-elles été émises?

Avez-vous jamais travaillé dans une bibliothèque? Alors vous vous êtes aperçu qu'on y entassait une foule de livres contenant toutes sortes de matières. On ne les trie pas. Qui pourrait se faire juge du caractère bon ou mauvais d'un livre? On les garde tous, et ceux qui paraissent utiles et ceux qui paraissent inutiles. Qui sait? Peut-être ces derniers contiennent-ils en germe une théorie que l'avenir fera éclore. Peut-être, dédaignés aujourd'hui, demain seront-ils lus et relus. Au lecteur de fouiller au milieu de cet amas. Il peut extraire de l'or, mais aussi de la boue. Ainsi de Proudhon. C'est une bibliothèque (1), — et la comparaison est parfaitement de mise ici, car Proudhon aimait beaucoup les biblio-

(1) L'expression se trouve d'ailleurs dans Faguet, *Proudhon*, loc. cit. p. 359.

thèques (1). — Chez lui, que d'idées ! idées qui avaient un instant un peu pâli devant le marxisme, mais qui ressuscitent et vers lesquelles se tournent aujourd'hui les sociologues et la démocratie. Que d'idées, mais que d'idées diverses ! Que de vues justes notamment sur la petite propriété, sur l'influence de l'économie, sur la tendance du droit commercial à se substituer au droit civil (2), sur l'unité italienne ! Mais aussi que d'illusions ! Que de chimères ! Que d'or ! mais aussi que de boue ! « La démocratie est l'abolition de tous les pouvoirs spirituel et temporel, législatif, exécutif, judiciaire, propriétaire ! » Plus de gouvernement, rien que l'état de nature ! Que penser alors ? Proudhon était un génie. Justifierait-il sa propre maxime, à savoir que les hommes de génie sont des êtres mutilés ? Proudhon a fait quelque part le tableau d'un travailleur qui se livrerait à tous les caprices d'une imagination en délire et jouerait à chaque instant l'existence de l'humanité. Comme on l'a fait remarquer, n'est-ce point là son propre portrait ?

Proudhon, ce n'est point un Romain : Le Romain, c'est l'homme le plus égoïste qui fut jamais. Ce n'est point un Franc : Les Francs sont trop enclins à la monarchie : « La monarchie dans notre pays est franque, souvenez-vous en ; elle n'est pas gauloise (3). » Proudhon, c'est un Gaulois. C'est un fils de Brennus et de Vercingétorix. C'est un Franc-Comtois, « un des types les plus complets de sa nation » (4). Le Gaulois est plein d'esprit. Proudhon en regorge. Il aime l'iro-

(1) Il les rangeait parmi les institutions qui exercent le plus d'influence sur la civilisation : Si la réaction veut triompher, elle doit expurger, brûler les neuf dixièmes des bibliothèques. *Idée générale*, éd. Flam., 31. — Nous avons, dit-il ailleurs, à créer 40.000 bibliothèques. *Du principe de l'art*.

(2) *Philosophie du progrès*, éd. Flam., p. 51. *Mélanges*, II, 274.

(3) *Idée générale de la révolution*, éd. Flam., p. 1. — « La division par classes se change en une division par partis, entre lesquels on distingue : I. le parti de la *légitimité*, représentant de la loi Salique » (*La Révolution sociale*, éd. Garnier, p. 233.)

(4) *Corr.*, XIII, 25.

nie : « Ironie, vraie liberté ! tu es maîtresse de vérité » (1). « Ce qui manque à notre génération, ce n'est ni un Mirabeau, ni un Robespierre, ni un Bonaparte : c'est un Voltaire » (2). Le Gaulois, c'est M. Gide qui en fait la remarque, est rebelle à la discipline, à l'organisation, à l'association. « Du temps de Vercingétorix, l'imminence du péril national n'eut même pas la vertu de grouper les tribus gauloises autour de leur jeune chef » (3). Proudhon a horreur de la hiérarchie, et de l'association il se défie comme de la volupté (4). Dans le cœur du Gaulois vit un individualisme tenace. Ce fonds d'individualisme a été transmis intact à Proudhon. Son amour pour l'égalité ne le détruira point. C'est pourquoi le communisme le dégoûte, c'est pourquoi il combattra César, le césarisme et l'absolutisme sous toutes ses formes, et aussi toutes les doctrines susceptibles de diminuer l'individualité et l'indépendance, d'entraîner « l'ennui de la vie » et « la mort du moi » (5).

On m'accuse d'être fouriériste, écrit Proudhon dans son deuxième mémoire. Ce qui vous étonnera, c'est que j'ai été bien d'autres choses : tour à tour protestant, papiste, monarchique, constitutionnel, babouviste et communiste. Et nous en passons ! Ne parlons que des principaux systèmes : Proudhon a été individualiste, anarchiste, socialiste, solidariste, antisolidariste. Très souvent il arrive, lorsqu'un auteur a émis de belles et justes pensées, que les partis se le disputent. Chacun voudrait dire : c'est un des nôtres. Et heureux le parti qui peut trouver une phrase incidente, un détail permettant d'enrôler cet auteur sous sa bannière ! Ici, ce n'est pas le cas. Ce sont des passages entiers, clairs et limpides qui

(1) *Confessions*, éd. Garnier, p. 342.
(2) *Ibid.*, p. 341.
(3) Gide, *Quelle part le tempérament national des Français fait-il à la solidarité?* Tome XII des Annales de l'Institut international de sociologie, 1910, p. 163.
(4) *Idée générale*, Flam., p. 78.
(5) *Contr. éc.*, ii, 290.

sacrent Proudhon individualiste, socialiste, anarchiste, solidariste et antisolidariste. Non seulement il professe les idées essentielles de ces systèmes, mais encore il les devance, il les inspire : Proudhon est individualiste et il est individualiste de toutes nuances. Il est individualiste classique. Il est partisan de la famille, du mariage, de l'héritage. Si, à un moment donné, malgré ses anathèmes passés, il s'avise de réhabiliter la propriété, c'est qu'il aura reconnu que celle-ci est nécessaire au développement du moi humain: « Dans cette communion de l'homme et de la nature, dans cette espèce d'aliénation de lui-même, sa personnalité, loin de faiblir, double d'énergie. Dans la propriété comme dans l'amour, *posséder* et *être possédé*, l'actif et le passif n'expriment toujours que la même chose » (1). Et Proudhon est aussi un individualiste « affolé » (2). C'est un anarchiste. C'est le père de l'anarchie, a dit de lui Kropotkine. C'est le père de la Confédération générale du travail, ajoute M. Droz. Père ! C'est le nom dont le socialisme aime aussi à le saluer. Le journal de M. Jaurès le réclame comme un des siens. Le socialisme a encore beaucoup à prendre chez lui, écrit M. Albert Thomas dans un article intitulé *Une date socialiste* (3). M. Berthod a donné comme sous-titre au livre consacré à Proudhon : *Un socialisme pour les paysans*. Et si M. Desjardins l'a réfuté, c'est parce qu'il pensait, en le réfutant, réfuter « le premier des socialistes français » (4). Et de fait, les principales formules socialistes ac-

(1) *Contr. éc.*, II, 190.
(2) Hyndman, cité par Faguet.
(3) *L'Humanité*, 15 janvier 1909.
(4) Desjardins, *op. cit.*, I, Intr. — « Sans méconnaître Karl Marx, mes préférences vont à Proudhon » (Eug. Fournière, *Le centenaire de Proudhon* (Rev.soc. janvier 1909). Il y a quelques années cependant, Proudhon était exclu du socialisme. « M. P. Lafargue, dit M. Bourdeau (*Débats* du 6 mars 1896), traite Proudhon de réactionnaire, et un autre socialiste a invité les filles des conservateurs à planter des roses sur son tombeau. »

tuelles se trouvent contenues dans son œuvre. N'a-t-il pas bien souvent proclamé que le revenu du travailleur devait être égal au produit (1)? N'a-t-il pas, avant Marx, qui sur ce point n'a été que son plagiaire, mis en évidence la théorie de la plus-value dérobée à l'ouvrier (2)? N'est-ce pas à lui que le fils de l'Allemagne est redevable de son matérialisme historique? Père! Ainsi encore, selon M. Lagarde, devraient le nommer les coopérateurs : « On attribue la paternité du coopératisme, dit cet auteur, tantôt à Fourier, tantôt à Buchez. Nous disons, nous, c'est Proudhon qui, théoricien éminent, la rend possible par le Mutuellisme » (3). Mais le coopératisme, tout le monde le sait, ce n'est qu'une application du solidarisme, c'est du solidarisme volontaire. Père! M. Bourgeois et tous les solidaristes ne sont-ils pas aussi les enfants de Proudhon? « Réduire les soubresauts de la concurrence, les inégalités de l'éducation, les hasards de la nature par un contrat de garantie et de secours mutuel : voilà, dans l'ordre de la richesse, toute la Révolution, voilà le progrès » (4). C'est Proudhon qui parle. On pourrait croire que c'est le sénateur de la Marne. Et, logicien plus rigoureux que M. Bourgeois, Proudhon tire du solidarisme les dernières conséquences. Le solidarisme théorique mène à l'égalité. On l'a dit à M. Bourgeois. Mais ce dernier hésite, tergiverse. Il n'ose pas aller jusque-là. Proudhon, lui, ose. Et il va jusque-là, jusqu'à l'égalité.

Comment Proudhon a-t-il pu être à la fois l'ancêtre de tant d'écoles diverses? C'est qu'il a dû varier, se contredire. Telle est la réponse qui vient immédiatement à l'esprit. Consultons sur ce point les critiques. Deux opinions bien nettes.

(1) *Philosophie du progrès*, éd. Flam., p. 56.
(2) Cfr. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, 5e éd. ,p. 287.
(3) Lagarde, *La revanche de Proudhon ou l'avenir du socialisme mutuelliste.*
(4) *La révolution sociale*, 2e éd. Garnier, p. 54.

Les uns ne voient dans ses livres qu'un amas énorme de contradictions : Écoutez M. Pelletan : « Proudhon argumente pour toute et contre toute doctrine... A un moment il conseille à la démocratie de prêter serment pour entrer au corps législatif, puis il tourne sur le talon et il ajoute : N'entre pas ou tu te parjures. Ailleurs, il annonce une clé magique qui ouvre toute espèce de problèmes, il nomme cette clé la synthèse et lorsque le public attend à la porte, Proudhon montre sa main vide, et reconnaît d'un air embarrassé que « l'antinomie ne se résout pas par la synthèse », autrement dit que la serrure est brouillée. Enfin il court sur le rempart, la tête au vent, en criant : La propriété est morte, Proudhon l'a tuée; puis il revient sur ses pas et fait du Code civil le dieu de la liberté » (1).

D'autres au contraire se plaisent à mettre en évidence cette idée que toutes les doctrines de Proudhon sont en germe dans son premier mémoire sur la propriété. Ecoutez M. Henry Michel : « Tout se tient chez Proudhon, ou, du moins les notions générales se tiennent, et le sentiment qu'il a de leur liaison est même l'une des nouveautés heureuses qu'il verse au trésor de la pensée du siècle... Proudhon a beaucoup écrit et ses derniers ouvrages sont séparés des premiers par un long intervalle de temps. Mais comme la plupart des systématiques, il a, de bonne heure, conçu sa méthode, déterminé la portée qu'elle pouvait avoir et possédé celles de ses idées qui devaient être fécondes. Idées, méthode, tout se trouve déjà dans le premier des deux mémoires sur la propriété. Les *Contradictions économiques*, *la Justice dans la Révolution et dans l'Église* sont, à coup sûr — je ne parle pas des dimensions matérielles — des ouvrages plus considérables que le *Premier mémoire* : ils n'y ajoutent rien d'essentiel » (2).

(1) PELLETAN, *Proudhon et ses œuvres complètes* (Rev. des Deux Mondes, 15 janvier 1866, p. 350.)
(2) HENRY MICHEL, *L'idée de l'Etat*, p. 396.

Eh oui, je me contredis, avoue Proudhon: « L'idée de Progrès est si universelle, si flexible, si féconde, que celui qui l'a prise pour boussole n'a presque plus besoin de savoir si ses propositions forment ou non un corps de doctrine :... Je ne relis jamais mes ouvrages et ceux que j'ai composés les premiers, je les ai oubliés. Qu'importe si je marchais il y a douze ans et si aujourd'hui j'avance encore? Que peuvent faire à la rectitude de ma foi, à la bonté de ma cause, quelques écarts, quelques faux pas? Vous me ferez plaisir de m'apprendre vous-même quel chemin j'ai parcouru, et combien de fois je suis tombé dans la route. Loin que je rougisse de tant de chutes, je serais tenté de m'en vanter et de mesurer ma vaillance d'après le nombre de mes contusions » (1). Mais Proudhon avait eu soin de faire précéder ce passage de cette affirmation. « Il n'y a pas de doctrine là où il n'y a pas d'unité; et, ni comme penseur, ni comme révolutionnaire, je ne mériterais une heure d'examen, s'il n'existait dans la multitude des propositions, quelquefois très disparates, que j'ai tour à tour soutenues ou niées, quelque chose qui les relie et en forme un corps de doctrine ». C'est ce langage que M. Viviani n'a fait que traduire en 1910 dans son discours de Besançon lorsqu'il proclama : « Proudhon signalait au peuple tous les faits sans s'inquiéter à la pensée que certaines contradictions naissaient pour ainsi dire sous sa plume et que sa maturité donnait à sa jeunesse de formels démentis. Ces contradictions tant raillées furent les traductrices de sa sincérité et restent la manifestation de sa probité intellectuelle. D'ailleurs, pour l'homme sincère l'œuvre de Proudhon est une. »

L'œuvre de Proudhon est une : Toute son économie sociale peut se résumer en ce mot : Mutualité, toute sa politique en cet autre : Anarchie; or ces deux idées-là étaient déjà écrites

(1) *Philosophie du progrès*, éd. Flammarion, p. 82.

dans son premier mémoire. Toute sa vie, il est resté fidèle au serment qu'il avait prêté dans son adolescence de défendre éternellement cette intéressante portion de la société si bien décorée du nom d'ouvrière, et il est mort en combattant pour elle. Toute sa vie, il a voulu résoudre la charité en droit. Toute sa vie, il a enseigné que « l'économie sociale menait le monde (1). » Toute sa vie, il a travaillé au mariage de l'homme avec la terre. Toute sa vie, il n'a fait que chanter un *gloria* en l'honneur de l'égalité et de la liberté.

Mais si l'œuvre est une, il est bien vrai qu'elle est diverse aussi : il est bien vrai que l'on peut signaler chez Proudhon plus d'abus de la contradiction qu'il n'a signalé d'abus chez le propriétaire. D'où vient cette diversité? D'où viennent ces contradictions? C'est qu'il aime d'un égal amour l'égalité et la liberté. Jamais il ne voudrait sacrifier l'un de ces principes à l'autre. Les faire marcher d'accord, telle est pour lui la vérité.

L'égalité sans la liberté, c'est la communauté, c'est le système de M. Cabet, un régime d'huîtres attachées côte à côte sur le rocher de la fraternité (1). La liberté sans l'égalité, c'est le vol, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme, c'est l'esclavage, c'est l'assassinat. La liberté avec une loi d'échange, avec une constitution de la valeur, avec l'égalité, c'est le régime idéal. Avec lui plus de salariat, plus d'esclavage, mais l'harmonie, la mutualité, la solidarité.

Mais concilier l'égalité et la liberté est chose difficile. C'est pour avoir voulu concilier ces deux principes, écrit-il, que le genre humain a renversé les uns sur les autres tant de gouvernements divers (2). C'est pour avoir voulu les concilier, peut-on dire, que lui-même a démoli bien souvent sa propre critique. Développe ton individualité, rattache-la à la

(1) *Idée générale*, éd. Flam , p. 314.
(2) *Justice*, I, 127.

nature, épanche-toi sur elle, marie-toi avec elle, possède-la, accrois ainsi ta force et ta dignité. Voilà le langage de la liberté. Donne à ta personnalité le même développement qu'à celle du voisin, mais rien que ce développement. Travaille six heures comme ton compagnon. Pas une heure de plus, tu lui ravirais le travail et le pain. Étends ton individualité sur la terre jusqu'à telle limite. Pas au-delà. Tu exclurais ton semblable de sa part sur le sol aussi nécessaire à la vie que l'air atmosphérique. Tu le ferais mourir. Tu étoufferais sa liberté. Voilà le langage de la stricte égalité, comme la conçoit du moins le Proudhon de la première époque.

Ainsi la liberté et l'égalité doivent régner sur le monde et la liberté et l'égalité ne marchent pas de pair ! Proudhon peine et sue pour concilier ces deux principes. Il ne veut renoncer à aucun des deux. Les circonstances le mettent au pied du mur. Il faut choisir. Dans quel sens se fera cette option ? Nous l'avons déjà dit : Dans le sens de la liberté. Les couches concentriques qui composent la tige d'un arbre s'amincissent à mesure que l'arbre grossit, et qu'elles se trouvent plus éloignées du centre (1). A mesure que Proudhon évolue, la notion de liberté grandit comme la circonférence de ces couches, la notion d'égalité diminue comme l'épaisseur de ces mêmes couches.

Montrons cette vérité par des exemples tirés des matières les plus fréquemment traitées chez notre auteur, que nous rencontrerons à chaque pas et dont la connaissance est indispensable pour la compréhension de notre sujet.

Prenons les développements que Proudhon a consacrés à l'idée de Justice.

Première définition de la Justice. — Dans la *Célébration du dimanche*, Proudhon se fait de la justice entre

(1) Cp. *Contr. éc.*, I, 248.

citoyens la même idée que de la justice familiale. Le droit familial, c'est la base du droit civil. De ce point de vue, il déduit l'égalité entre tous les hommes. Ils devront être tous égaux sous l'autorité de la loi comme les enfants sont tous égaux sous un même chef qui est le père (1).

Deuxième définition de la Justice. — La justice, c'est la « *reconnaissance en autrui d'une personnalité égale à la nôtre* » (2). Y a-t-il contradiction entre notre instinct et la justice ainsi entendue? Selon Proudhon, l'homme a deux natures : il est sociable et il est égoïste. C'est dans notre instinct, dans notre instinct sociable que, loin de lui être opposée, la justice trouve son origine. « Pratiquer la justice, c'est obéir à l'instinct sociable » (3). « L'homme est mû par un attrait intérieur pour son semblable qui le fait aimer, conjouir et condouloir ; en sorte que pour résister à cet attrait, il faut un effort de la volonté contre nature » (4). Proudhon affirme même : « La justice nous est commune avec les animaux, quant au sentiment » (5). C'est qu'il existe aussi entre les bêtes une certaine solidarité : les bêtes pratiquent la justice (6). Mais cette solidarité animale est beaucoup plus imparfaite, engendre des rapports moins nombreux, moins complexes que la solidarité humaine. Dans chaque espèce, les animaux ont les mêmes aptitudes. Ils font tous la même chose et aussi bien les uns que les autres. Par suite, ils ignorent l'échange. « Ils se voient, ils ne se pénètrent pas » (7). Chez eux, « il ne se fait aucune transmission de connaissances; les souvenirs de chaque individu périssent avec lui » (8). Mais quelle est au point de vue

(1) *Célébration du dimanche*, p. 146, 148.
(2) *Premier mémoire*, p. 180.
(3) *Ibid.*, p. 177.
(4) *Ibid.*, p. 178.
(5) *Ibid.*, p. 180.
(6) *Ibid.*, p. 185.
(7) *Ibid.*, p. 187.
(8) *Ibid.*, p. 201.

de la justice la différence capitale qui distingue les bêtes de l'homme? C'est la réflexion, la raison. Les hommes connaissent la justice et la raisonnent. Les bêtes la pratiquent et ne la raisonnent pas. L'instinct a fait l'homme sociable, l'intelligence lui apprend qu'il est sociable, c'est-à-dire associé et qu'il doit développer son sentiment social (1). La justice c'est par suite le produit d'un instinct et d'une idée.

Le rôle de la raison est donc essentiel à l'humanité. Est-ce à dire qu'elle n'a donné naissance qu'à d'excellents effets? Non. Dans les commencements, l'homme raisonne mal et la raison contrarie plutôt l'instinct. « Notre faculté de penser nous fait agir contrairement à notre nature et à notre fin (2) ». Supposez que les abeilles acquièrent tout d'un coup la réflexion et le raisonnement. Certaines d'entre elles voudront faire leurs alvéoles rondes ou carrées. La jalousie et la discorde s'introduiront dans la ruche. Bref, la petite République deviendra intenable. Ainsi les plus grands maux ont leur source dans une intelligence peu perfectionnée. C'est elle qui a suggéré aux hommes la pire de toutes les institutions ; la propriété : « La propriété est née de la faculté de raisonner (3) ». L'insolidarité s'est ainsi glissée dans la société humaine par cela même qui devait en faire la gloire, par le raisonnement et la raison. « La justice de l'instinct dément ici la justice de la légalité (4) ».

Mais les siècles marchent. Et de même qu'à des abeilles douées de raison, celle-ci aidée d'une longue pratique, finirait par démontrer que la figure hexagonale est plus avantageuse que la figure ronde ou carrée, de même la raison mûrie doit finir par apprendre aux hommes que l'égoïsme, que la trahison sont des péchés contre nature. Plus la civilisation avance, plus notre raison se redresse, plus elle éclaire notre nature

(1) Cfr. *Premier mémoire*, p. 185.
(2) *Ibid.*, p. 201.
(3) *Ibid.*, p. 202.
(4) *Deuxième mémoire*, p. 231.

sensible, plus elle précise nos devoirs. D'une façon constante « notre instinct tend à devenir intelligence. » Et un jour arrive « où l'instinct qui nous porte au bien et la réflexion qui nous fait trébucher dans le mal sont remplacés par la science du bien et du mal et nous font avec certitude chercher l'un et éviter l'autre » (1). « L'homme suit d'instinct la nature, il s'en écarte par réflexion, il y revient par raison; qui oserait dire que nous ne sommes pas sur ce retour? Selon Grotius, l'homme est sorti de l'égalité; selon moi, l'homme rentrera dans l'égalité (2). »

Qu'est-ce donc en définitive que la justice? Ce n'est point une notion simple, mais une notion complexe. L'instinct sacrifie l'individu à la société ; l'intelligence, la société à l'individu. La justice, c'est la sociabilité réfléchie, c'est-à-dire la combinaison de l'instinct et de la raison. « Le bien de la société sera l'enfant de leur sainte et mystérieuse union (3) ».

L'instinct s'oppose-t-il donc à la justice? Non, puisque la justice, c'est de l'instinct devenu intelligence. La réflexion, en illuminant notre instinct, nous éclaire sur notre moralité, mais sans la changer, ni la modifier (4).

Troisième définition de la Justice. — « *La Justice, c'est la reconnaissance en autrui d'une dignité semblable à la nôtre* (5) ». Nous voilà bien loin de la première définition de la justice. L'unité sérielle qu'engendre l'État, a depuis longtemps reconnu Proudhon, ce n'est pas la famille, c'est l'atelier (6). La conception de la justice qui consiste à vouloir faire de la nation un gros ménage est ici non seulement rejetée, mais encore regardée comme une des erreurs fondamentales

(1) *Premier mémoire*, p. 201.
(2) *Ibid.*, p. 48.
(3) *Ibid.*, p. 202.
(4) *Ibid.*, p. 179, 186.
(5) *Justice*, III, 227.
(6) *Création de l'ordre*, 239; *Justice*, I, 305.

qui précipitent une société vers la ruine. C'est le système de Louis Blanc! (1) C'est le système de l'Église! Nous nous éloignons aussi de la seconde définition de la justice. La troisième définition est plus individualiste. Je dois respecter autrui parce que je dois me respecter moi-même. C'est mon propre moi que je dois respecter en autrui. Et puis, un mot est changé. « Le mot « dignité » remplace celui de « personnalité. » Et le changement de ce mot transforme encore la définition dans le sens de la liberté. « Le principe de la dignité personnelle est celui que M. Cousin donne à la morale : Être libre, rester libre » (2). La seconde définition, celle du premier mémoire pouvait plus ou moins cadrer avec le communisme. Les bêtes, qui en matière d'association ne connaissent que le communisme, pratiquent la justice, ont le sentiment de la justice, nous disait Proudhon en 1840. La dignité, au contraire, voilà ce qui nous sépare de la bête, ce qui constitue notre qualité d'hommes, nous dit Proudhon en 1858 (3). « Le respect de la dignité humaine, c'est de tous nos sentiments le plus éloigné de l'animalité (4) ». Si l'homme n'était doué que d'un sentiment de sociabilité analogue à celui des animaux, il ne trouverait pas en lui un contrepoids suffisant à la férocité de son égoïsme. Or, il doit défendre la dignité d'autrui même dans un but dépourvu de tout intérêt, même contre lui-même, alors même qu'il saurait ne pas devoir bénéficier de la réciprocité du respect, car la justice suppose cette réciprocité, mais ne l'attend pas (5). Voici un homme placé entre la justice d'une part et son intérêt personnel et immédiat d'autre part. Le sentiment de la sociabilité,

(1) *Mélanges*, III, 42; *Confessions*, p. 242.
(2) *Justice*, V, 28.
(3) *Ibid.*, III, 156.
(4) *La guerre et la paix*, II, 304.
(5) *Justice*, I, 217, 227.

disons-nous, ne suffit pas à l'attirer vers la première et à l'éloigner du second. Quelle est la force qui va le déterminer vers la justice? C'est l'excitation par l'idéal. L'homme est mené par l'idéal. Il idéalise le droit. Une fois le droit idéalisé il s'attache à cet idéal de toute la force de sa conscience et de sa bonne foi (1).

En dernière analyse, la Justice c'est donc le produit de la faculté dont est doué l'homme, de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne. « *C'est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense* » (2). Justice, par suite, c'est réciprocité ; Réciprocité de respect d'abord, laquelle engendre ensuite réciprocité de services. Réclamer à autrui un service plus grand que celui rendu par moi serait un outrage. La Justice commande que les services se balancent, s'équilibrent. Mais les phénomènes économiques tendent par leur exagération à nous assassiner. La Justice, qui est l'égalité, ne doit pas être tenue en échec par l'action inégale de ces phénomènes. Elle doit n'être subordonnée à rien. Les phénomènes doivent se plier aux exigences de la Justice et non la Justice aux exigences des phénomènes. Il doit être fait application de la Justice

« (1) Comme la jeune fille qui se regarde dans son miroir, l'âme se sourit dans ce vertueux idéal » (*Justice*, III, 289). « C'est un attrait purement spirituel dont le principe est dans la liberté, qui, rendant à l'homme toute chose méprisable hors la beauté, l'enchaîne à la justice, la plus belle de toutes les belles choses » (*Justice*, III, 289). — Mais l'homme qui recherche de toute l'énergie de sa liberté l'idéal peut se tromper d'idéal. Au lieu de confondre l'idéal avec le juste, il peut séparer l'idéal du juste, choisir comme idéal son égoïsme à la place de la gloire de la société dont il est membre. Dans ce dernier cas, il se livre au culte des faux dieux, à l'idolâtrie. C'est la séparation de l'idéal et de la justice qui amène la rétrogradation de cette dernière et fait naître le péché. L'homme est naturellement bon. Le mal moral ne résulte pas d'une disposition mauvaise de sa nature. Il est la conséquence d'un défaut d'équilibre entre le droit et l'idéal.

(2) *Justice*, I, 225.

à l'économie politique. Et comment? « Au lieu de restreindre les forces écomiques, dont l'exagération nous assassine, il faut les *balancer* les unes par les autres, en vertu de ce principe peu connu et encore moins compris, que les contraires doivent non s'entre-détruire, mais se soutenir, précisément parce qu'ils sont contraires. » (1) Que commande donc en définitive la Justice? L'équilibre, la balance des forces les unes par les autres ! La Justice peut donc recevoir cette autre définition : C'est « *l'équilibre entre les forces* (2)». C'est à la lumière de cette notion que Proudhon va entreprendre de légitimer la propriété. Il en tirera les conséquences les plus lointaines, si lointaines même que sa définition de la Justice prescrivant l'égal respect pourra sembler recevoir un contenu tout nouveau.

La propriété dans son principe est absolue, inconditionnée. L'État est aussi une force envahissante et despotique. Et puis il n'y a pas que ma propriété d'égoïste et d'absolue, la propriété d'autrui l'est aussi. Opposez la propriété à l'État, opposez la propriété à la propriété, et vous métamorphoserez ainsi l'ange de ténèbres en ange de lumière.

La propriété justifiée de cette façon se trouve avoir pour base l'égoïsme. Pour qu'elle serve véritablement de contrepoids à l'État, il ne faut pas qu'elle soit restreinte, dépendante, féodale. Ce serait placer le contrepoids dans la puissance même qu'il faut contrebalancer. Il faut au contraire lui conserver son moi indompté, sa nature réfractaire et égoïste. Et ainsi « la faculté égoïste que la morale antique et chrétienne, que l'instinct de toutes les premières sociétés avait fait repousser, a été justement désignée par la nature pour être le premier représentant, le gérant du Droit (3) ».

(1) *Justice*, *I*, 294.
(2) *Théorie de la propriété*, p. 144.
(3) *Ibid.*, p. 214.

Mais alors ne peut-on pas se demander : le propriétaire qui, pour contrebalancer l'État, doit lâcher la bride à son moi, à ses instincts indomptés et égoïstes, respecte-t-il sa dignité, respecte-t-il la dignité d'autrui? Obéit-il au sentiment de la justice?

Quoi qu'il en soit, on voit par cet exposé tout le chemin qu'a fait l'idée de liberté dans le cerveau de Proudhon. Premier mémoire : « Jeune homme, que le zèle de la justice dévore, si l'intérêt de l'humanité vous touche, osez embrasser la cause de la liberté. Dépouillez votre vieil égoïsme (1)». Dernière théorie : « Le principe d'égoïsme, usurpateur par nature et improbe, est un instrument de justice et d'ordre(1) ».

Prenons les développements que Proudhon a consacrés à l'idée de loi.

Définition du Premier Mémoire : « Les nombres gouvernent le monde, *mundum regunt numeri* : cet adage est aussi vrai du monde moral et politique que du monde sidéral et moléculaire. Les éléments du droit sont les mêmes que ceux de l'algèbre; la législation et le gouvernement ne sont autre chose que l'art de faire des classifications et d'équilibrer des puissances : toute la jurisprudence est dans les règles de l'arithmétique » (3).

Définition de la dernière Théorie de la Propriété. — « La Fatalité ne gouverne pas la société; la géométrie et les proportions arithmétiques ne régissent pas ses mouvements, comme la minéralogie et la chimie; il y a là une vie, une âme, une liberté qui échappe aux mesures précises, fixes, gouvernant la matière. Le *matérialisme*, en ce qui touche la société, est absurde » (4).

(1) *Premier mémoire*, p. 224.
(2) *Théorie de la propriété*, p. 228.
(3) *Premier mémoire*, p. 121.
(4) *Théorie de la propriété*, éd. Flam., p. 242.

Prenons enfin les développements que Proudhon a consacrés à l'idée de solidarité et à celle de propriété.

Le solidarisme de Proudhon, cette expression est peut-être un peu prématurée, c'est franchement, c'est nettement une machine de guerre contre la prospérité. C'est même peut-être sa machine de guerre préférée.

Propriété et propriété inégale entre les hommes, dites-vous, parce que les facultés sont inégales, et que de cette inégalité de facultés dérive l'inégalité des conditions. Double erreur! s'écrie notre ardent polémiste. D'abord les facultés ne sont pas inégales. Il y a seulement diversité de facultés. Et puis seraient-elles inégales, l'inégalité de fortunes s'en suivrait-elle nécessairement? Loin de là, l'inégalité des facultés est au contraire la condition nécessaire de l'égalité des fortunes, et elle en est la condition nécessaire au nom de la solidarité. Qui a créé le talent? C'est la société. Si Homère est devenu le chantre de l'Iliade et de l'Odyssée, et Mlle Rachel une illustre sociétaire de la Comédie-Française, c'est qu'ils ont su faire tourner à leur profit le lien de solidarité qui les unissait aux autres hommes, c'est qu'ils ont puisé largement dans le fonds amassé par tout le genre humain. Leur talent est l'œuvre de tous, il doit appartenir à tous. Le fait de la solidarité les constitue débiteurs! Homère et Mlle Rachel ne devraient pas être payés plus qu'un simple vigneron ou une simple fileuse. Mlle Rachel réclame 60.000 francs par an. C'est de l'égoïsme, c'est l'accaparement d'un capital social accumulé en elle. La propriété, c'est le vol!

Propriété du produit! direz-vous encore. C'est le fruit du travail! Au nom de la solidarité, le travailleur n'est même pas propriétaire de son produit : pas un produit qui ne suppose sur la terre la production d'autres produits : « Dans l'or-

dre de la justice, le travail détruit la propriété. » La propriété, c'est le vol (1) !

Propriété capitaliste ! bégaierez-vous. Oh ! arrière celle-là, cent fois arrière et arrière au nom de la solidarité ! Un capitaliste groupe cent ouvriers, divise le travail entre eux et leur paie cent journées de travail. Puis il constate qu'il existe une différence entre la valeur du produit sorti des mains de ces cent ouvriers et la somme des salaires payés. Et il prononce : Cette différence, c'est ma part. Fourberie et erreur de compte ! D'où vient cette différence? De l'effort réuni des travailleurs, de la solidarité, de la force collective. Par suite, capitaliste, retire-toi. « Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout?... Eh bien, un désert à mettre en culture, une maison à bâtir, une manufacture à exploiter, c'est l'obélisque à soulever, c'est une montagne à changer de place. La plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait jamais. » Le capital tire donc toute sa valeur de la force collective, de la solidarité du travail. Et cette force collective le capitaliste l'a-t-il payée? Non pas. Il a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers. C'est tout. Et cependant, cette force collective il ne rougit pas de se l'approprier. La propriété c'est le vol !

Propriété littéraire ! Illégitime encore au nom de la solidarité ! Que produit l'auteur en matière littéraire? La façon donnée à l'œuvre. Mais l'idée d'où vient-elle? Elle est le produit des siècles. « Sans les lumières de la société (M. Wolowski l'a dit, et son argument est d'une profonde justesse), sans

(1) *Premier mémoire*, p. 118.

son développement et une certaine communauté d'idées, de passions et d'intérêts entre elle et les auteurs, les ouvrages de ceux-ci ne seraient rien. La valeur échangeable d'un livre vient plus encore du *fait social* que du talent que ce livre suppose. » Vouloir faire le genre humain redevancier des auteurs, c'est donc méconnaître la force collective dont ils profitent, frustrer la société de la part qui lui revient dans la production de toute idée. La propriété, c'est le vol (1) !

La propriété, c'est le vol ! Mais alors Proudhon était-il partisan du communisme ? Voulait-il déposséder le paysan ? Non pas. Par cette formule, il entendait déclarer la guerre à celui qui n'est pas assez fort pour défendre sa terre, c'est-à-dire pour la cultiver, à celui qui, vivant loin d'elle, a cependant la prétention d'en tirer rentes et fermages, non à celui qui la fait fructifier lui-même. Que soit consommé le mariage de la terre avec celui qui la cultive, telle semble avoir été sa devise — car, disons-le en passant, c'est surtout la propriété de la terre qui préoccupe son esprit.—En 1840, 1841, époque où furent formulés les raisonnements précédemment rapportés, Proudhon, ennemi de la propriété, était partisan de la *possession*. Ce mot n'a pas ici le sens qu'on lui donne dans le langage juridique. Dans le langage juridique, la possession est un fait, la propriété c'est un droit. Or, chez Proudhon, la possession comme la propriété, c'est un droit. Il repousse la dépossession, repousse le domaine de propriété, proclame le droit de possession. Qu'est-ce donc que ce droit de possession ? Qu'est-ce qui le distingue du droit de propriété ? Question capitale puisqu'elle est la pierre angulaire de tout le système. La propriété, c'est le domaine absolu, exclusif, autocratique de l'homme sur la chose. Elle peut « dépasser en étendue et en force sociale » (2) l'individu qui en est titulaire. La possession est une propriété

(1) *Deuxième mémoire*, p. 306.
(2) Viviani, Discours du 14 août 1910.

restreinte, diminuée, au-dessus de laquelle plane une autorité supérieure, la société. C'est un droit analogue à l'usufruit que les Romains appelaient déjà *possessio*. Elle a pour condition le travail, non une occupation fictive, ou une oisive volonté(1). D'une façon plus brève, la propriété, c'est l'*alleu*, la possession, c'est le *fief*. Le deuxième mémoire nous énumère les caractères de la possession. Elle est individuelle, transmissible, susceptible non d'aliénation, mais d'échange (2).

Adversus hostem aeterna auctoritas esto. Contre l'ennemi la revendication est éternelle. Mais la propriété sera-t-elle l'éternelle ennemie de Proudhon? Oui, la propriété non balancée, non équilibrée, sera l'éternelle ennemie de Proudhon, mais contre la propriété balancée, équilibrée, régularisée par le droit, sa haine cessera. A la justification de cette dernière que pourtant précédemment il avait déclarée impossible, il consacrera même un mémoire tout entier. Bien mieux, il lui décernera le plus bel éloge qu'un révolutionnaire pût décerner à une institution : « La propriété, écrira-t-il, est la plus grande force révolutionnaire qui existe » (3).

La propriété du produit est illégitime, a affirmé Proudhon, mais cette affirmation ne dure qu'un éclair de temps. A peine est-elle formulée qu'une affirmation diamétralement contraire est posée : Le produit est susceptible de propriété, et son propriétaire, c'est celui qui l'a produit. Dès la *Création de l'ordre*, Proudhon déclare que le travailleur a droit au produit de son travail (4).

La propriété du capital, de la terre est illégitime, a encore affirmé Proudhon en 1840. Seule est légitime la possession, propriété diminuée analogue au fief. Mais cette affirmation va recevoir des brèches de plus en plus profondes.

(1) *Deuxième mémoire*, p. 330.
(2) *Ibid.*
(3) *Théorie de la propriété*, éd. Flammarion, p. 136.
(4) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, p. 422.

De bonne heure, Proudhon brûle du désir de rendre le paysan propriétaire. Aussi, déjà en 1848, dans les articles du *Peuple*, Proudhon fait-il présager une orientation nouvelle. Il laisse entrevoir une tendance à s'évader de sa théorie de la propriété-possession et à donner à sa fameuse maxime un contenu nouveau. Si, dans le *Manifeste électoral du Peuple*, il écrit que la propriété de la terre et des instruments de travail est une propriété *sociale* (1), dans un article du 29 décembre, il apostrophe le Constitutionnel en ces termes : « Vous, *Constitutionnel*, quand vous rappelez notre définition : *La propriété c'est le vol*, vous êtes menteur, et menteur imbécile, puisque tout le monde sait aujourd'hui que nier la propriété est synonyme pour nous de développer et perfectionner la propriété, *au propre sens déterminé par MM. Thiers et Lamartine. La propriété c'est le vol* ! cela veut dire que le loyer de la terre, le loyer des maisons, le loyer des instruments de travail, le loyer de l'argent, peut et doit être gratuit (2) ».

Mais c'est en 1851, dans l'*Idée générale de la Révolution*, que ces nouvelles conceptions, jusqu'alors vagues et peu précises, prendront corps et seront dans leur ensemble exposées au public. La théorie de la possession, avoue Proudhon, ne le satisfait pas pleinement. Et il signale en elle deux défauts : D'abord elle est une barrière à la liberté des transactions et des héritages, un empêchement à tout crédit. Et puis elle présente un caractère d'autocratie gouvernementale. Il lui semble que sous ce régime la motte de terre se dresse contre l'agriculteur et lui dise : Tu n'es qu'un esclave du fisc. Je ne te connais pas (3). Alors, pour éviter ces reproches, il propose de décréter : « Tout payement de rede-

(1) *Mélanges*, I, 188.
(2) *Ibid.*, I, 251.
(3) *Idée générale de la Révolution*, éd. Flam., p. 219.

vance pour l'exploitation d'un immeuble acquerra au fermier une part de propriété dans l'immeuble, et lui vaudra hypothèque » (1). Proudhon renonce donc à faire planer l'État au-dessus de la propriété du cultivateur. Et cependant va-t-il jusqu'à faire de ce dernier le maître absolu de la terre? Pas encore. Il voulait autrefois le domaine éminent de l'État. Il propose ici celui de la commune : « La propriété, intégralement remboursée, relèvera immédiatement de la commune, laquelle succèdera à l'ancien propriétaire, et partagera avec le fermier la nue-propriété et le produit net. »

En 1858, dans *Justice*, nouvelle étape vers la propriété liberté. Pour que le travail soit fécond et puisse laisser une rente, explique Proudhon, bien des conditions sont requises. Il en est notamment qui tiennent au sol et au climat. A qui la part d'excédant dépassant les frais de production et provenant du sol et du climat? A qui la rente foncière? Au cultivateur et à l'État. Et Proudhon est à ce moment partisan de l'impôt unique sur la rente foncière. La rente foncière, c'est la matière imposable par excellence, celle dont la taxation ne saurait jamais préjudicier en rien ni à l'agriculture, ni à l'industrie, ni au commerce, ni à la consommation, ni à la richesse. Et le propriétaire auquel la rente est actuellement payée est-il exclu? Rentier, c'est la nature qui a fait la rente, tu n'y as aucun droit. Tel est le principe formulé dans *Justice*. Mais ce principe n'a pas pour conséquence un sec, un brutal « Retire-toi » comme celui de l'apostrophe lancée dans le premier mémoire au propriétaire. Car Proudhon ajoute : Toutefois il ne semblerait pas bon que l'État absorbât chaque année pour ses dépenses la totalité de la rente, et cela pour plusieurs raisons, notamment « parce que ce serait reconnaître dans l'État, seul rentier désormais et propriétaire, une sou-

(1) *Idée générale de la Révolution*, p. 209.

veraineté transcendante, incompatible avec la notion révolutionnaire de Justice, et qu'il est meilleur pour la liberté publique de laisser la rente à un certain nombre de citoyens, exploitant ou ayant exploité, que de la livrer à des fonctionnaires; parce qu'il est utile à l'ordre économique de conserver ce ferment d'activité qui fournit contre les envahissements du fisc le plus énergique contrepoids. Sur les 50 ou 75 °/₀ restant de la rente, une part sera donc prélevée pour le budget; l'autre appartiendra au propriétaire » (1).

En 1861, dans la *Théorie de l'impôt*, nouvelle étape encore : Proudhon n'est plus partisan de l'impôt unique sur la rente foncière. Unique, l'impôt sur la rente tendrait à la communauté de biens (2). La rente, admirable ressource en prévision des gros budgets, matière sur laquelle il est légitime de frapper de plus en plus à mesure que les dépenses grossissent, doit toujours être la première et la plus importante source de l'impôt (3); elle ne doit pas être la seule. Mais alors si l'État doit demander sa subsistance à tous les tubes capillaires du corps social où elle se trouve répandue et disséminée à l'infini, et non plus à un seul et unique mamelon, il ne va plus être obligé de réclamer autant à ce mamelon. Une plus grosse part de rente par suite reviendra aux citoyens. Auxquels? A l'exploitant, mais aussi *au propriétaire*, prononce formellement Proudhon, au propriétaire qui peut être la même personne que l'exploitant, mais qui peut aussi s'en distinguer (4). « Ainsi donc, écrit M. Desjardins, non seulement le propriétaire n'est pas dépossédé par l'exploitant du sol même;

(1) *Justice*, I, 341.
(2) *Théorie de l'impôt*, éd. Hetzel, 1861, p. 258.
(3) *Ibid.*, p. 286.
(4) *Ibid.*, p. 255. — Proudhon tient d'ailleurs encore à rappeler que « l'impôt ne doit pas aller jusqu'à épuiser la totalité de la rente. A tous les points de vue et pour une foule de raisons, il est meilleur pour la nation, même pour la partie de la nation qui est sans propriété, que le sol, et conséquemment la rente du sol, reste aux mains des citoyens que de passer à l'Etat. » (p. 291).

mais il puise dans sa qualité propre un droit distinct à la rente » (1).

En 1862, à l'époque des *Majorats littéraires*, combien grande est la route parcourue depuis les premiers mémoires ! M. Wolowski, disait Proudhon en 1841 dans son second mémoire, estime que la société a un droit de production collective sur toute création de l'esprit et que cette solidarité est un obstacle à la création d'une propriété littéraire. Ce qui est vrai de la partie doit être aussi vrai du tout. La société a un droit de production collective non seulement sur les créations de l'esprit, mais encore sur toute espèce de produits. La solidarité par suite fait obstacle à toute espèce de propriétés (2). Écoutez maintenant le langage des *Majorats*. Est-ce une raison parce que la solidarité rend injuste la propriété littéraire pour qu'elle rende injuste la propriété foncière? Non pas. Proudhon estime au contraire que chaque coup qu'il porte à la première consolide la seconde. « Que les partisans de la propriété littéraire s'en prennent maintenant à la propriété foncière; qu'ils l'attaquent, s'ils l'osent : peut-être me chargerai-je un jour de la défendre. Pour le moment, il me suffit de prendre acte de l'existence de la propriété; de déclarer que j'entends m'en prévaloir dans cette discussion » (3).

« Peut-être me chargerai-je de défendre à mon tour la propriété ! » et il s'en est chargé en effet ! Quelques années plus tard il écrira sa *Théorie de la propriété.* Oui, la propriété, y est-il dit, est vicieuse dans son origine, anti-économique, absolutiste, accapareuse, abusive. Mais vicieuse dans son principe et ses origines, elle doit être légitimée dans ses *fins*. L'État est lui aussi aussi une puissance absolutiste, accapareuse. Balan-

(1) DESJARDINS, *Proudhon*, II, p. 173.
(2) *Deuxième mémoire*, p. 304.
(3) *Majorats*, p. 49.

cez la puissance de la propriété par la puissance de l'État. D'abord la propriété perdra tous ses effets nocifs qui seront neutralisés par le jeu des forces opposées. Elle sera un poison qui aura trouvé son contrepoison. De plus, elle remplira la plus utile de toutes les fonctions, celle de sauvegarder notre liberté en l'empêchant d'être absorbée par la puissance envahissante de l'État, de la sorte elle sera la clef de voûte au moyen de laquelle subsisteront tous nos droits. Incompréhensible à la raison individuelle, elle est conforme aux exigences de la raison collective. Et voilà pourquoi l'Etre collectif, qui se pose en opposant les forces, l'a produite spontanément (1).

L'action de l'État sur la propriété aura pour effet de la purger de ses abus. Mais cette action ne sera peut-être pas suffisante. Pour extirper les vices de la propriété, il faudra encore recourir : *A l'action de la propriété sur elle-même.* De même que l'État balance la propriété, de même les propriétés se balanceront mutuellement entre elles. *A l'influence des institutions sur la propriété.* On l'entourera de tout un système de garanties destiné à la protéger contre elle-même et contre l'État : contre elle-même : crédit mutuel et gratuit, impôt, assurance mutuelle, instruction publique, universelle et égale association industrielle et agricole, organisation des services publics; contre l'État : séparation et distribution des pouvoirs, égalité devant la loi, jury, juge de fait et du droit, liberté de la presse, contrôle public, organisation communale et fédérale (2).

Mais ce qui régénèrera surtout la propriété, ce sera la sainteté du propriétaire lui-même. Pour que la propriété soit légitimée, il faut que l'homme se légitime lui-même, qu'il veuille

(1) *Théorie de la propriété*, p. 225.
(2) *Ibid.*, p. 239.

être juste, qu'il ne fasse pas abstraction des intérêts de la collectivité qui sont le droit. Mais comment rendre l'homme juste? « C'est le but de l'éducation, de la civilisation, des mœurs, des arts, etc.; c'est aussi le but des institutions politiques et économiques dont la propriété est la principale » (1).

Ainsi, la propriété est source de bienfaits. Et par cela même qu'elle existe, elle rejette elle-même tous ses abus, puisque les propriétés s'opposent entre elles, puisque aussi la propriété est la principale institution capable de rendre l'homme juste.

Comme tout ce qu'écrit Proudhon, cette légitimation de la propriété nous est présentée dans des termes qui étonnent et surprennent. C'est sur les épaules de la Révolte, de l'Égoïsme et du Bon plaisir qu'il faut élever le temple de la Justice! L'Injustice généralisée devient justice et l'abus étendu cesse d'être abus! Mais ne sont-ce que les termes qui s'entrechoquent dans cette théorie? Le fond n'est-il pas aussi un peu confus?

Le propriétaire doit être égoïste, farouche, indompté. Il faut qu'il en soit ainsi pour qu'il puisse faire contrepoids à l'État. Mais d'abord, nous l'avons déjà dit, un tel propriétaire respecte-t-il sa dignité? Et puis, dans d'autres passages, Proudhon nous indique que le propriétaire de son rêve doit être austère, digne, prince du travail, estimant que si la loi ne l'oblige à rien, sa conscience l'oblige à tout. N'y a-t-il point là contradiction?

De plus, si le raisonnement de Proudhon justifie la propriété, il légitime aussi l'État. Il faut que l'État soit assez fort pour faire contrepoids à la propriété. Or cette conséquence n'est-elle pas contraire aux tendances de l'auteur de l'*Idée générale de la Révolution*? De plus encore, si on se trouve en présence

(1) *Théorie de la propriété*, éd. Flam., p. 65.

d'une société où les rapports contractuels sont en train de se substituer de plus en plus à l'État, si on se trouve en présence d'un État non absolu, la propriété qui doit le balancer n'a pas besoin elle-même d'être abusive et absolue (1). La justification de la propriété abusive se trouve ainsi amoindrie.

En outre, demande M. Pelletan, on dit que la propriété, comme principe est illégitime, que comme fin elle devient équitable. On oppose le principe à la fin. Mais le principe ne contient-il pas la fin du moins en principe?

Malgré ces critiques, on doit retenir la part très grande de vérité que met en lumière toute cette démonstration : La propriété est un frein aux empiètements de l'État.

Telle est la dernière *Théorie de la propriété*. Elle peut se résumer tout entière dans cette phrase à laquelle les lecteurs de 1840 ne pouvaient guère s'attendre : « La propriété, si on la saisit à l'origine, est un principe vicieux en soi et anti-social, mais destiné à devenir, par sa généralisation même et par le concours d'autres institutions, le pivot et le grand ressort de tout le système social » (2).

Liberté et Egalité, ces deux principes ont donc toujours été l'âme même de Proudhon, mais ils se distinguent aux différentes périodes de sa vie par leur puissance relative. En 1840, première conciliation : Au nom de la liberté, Proudhon repousse le communisme : « Loin de moi, communistes ! votre présence m'est une puanteur et votre vue me dégoûte. » Au nom de l'égalité, il rejette la propriété, domaine éminent, avec ses abus, rente, intérêt, fermage : La Propriété, c'est le vol ! Et il n'admet qu'un système de propriété restreinte, précaire, tributaire, analogue au fief, la *possession*. Dans sa dernière *Théorie de la propriété*, nouvelle conciliation : Au nom de la liberté, Proudhon s'écrie : Je suis pour l'alleu contre

(1) V. Berthod, *P. J. Proudhon et la propriété*, p. 164.
(2) *Théorie de la propriété*, p. 208.

le fief ! Au nom de l'égalité, il oppose la propriété à elle-même, il l'oppose à l'État, et de plus il l'entoure de tout un système de garanties. Et il espère ainsi ramener les héritages à l'étendue moyenne de ce que peut faire valoir une famille de paysans forte de bras, d'intelligence et d'union (1).

Il y a donc certainement un lien entre la théorie de 1840 et la théorie posthume. En 1840, qu'est-ce que Proudhon attaque? La propriété, mais la propriété avec tous ses abus. Dans la théorie posthume, qu'est-ce qu'il défend? La propriété, mais la propriété moins ses abus. Et c'est pourquoi il affirme sans cesse qu'il n'a point à se déjuger, à se rétracter, que sa critique antérieure reçoit dans son dernier exposé une éclatante confirmation. Et cependant quel abîme entre les deux théories ! Dans la première théorie, la propriété est condamnée parce qu'elle est synonyme d'autorité. « Ce que l'on nomme en politique *Autorité* est l'analogue et l'équivalent de ce qu'on appelle en économie politique *Propriété* » (2). Dans la dernière théorie, la propriété est représentée comme cadrant parfaitement avec les principes anarchiques, comme étant une force révolutionnaire. — Dans la première théorie, Proudhon reconnaît à la société un droit éminent sur tous les domaines. Il l'arme du droit de révocation. Dans la dernière théorie, il se prononce avec force contre l'intervention de l'État, contre la réglementation (3). On aboutirait ainsi à la dépendance, à l'immobilité, à l'inégalité (4), à la concentration (5). Il faut donner des garanties à la propriété, mais il faut aussi lui en donner contre l'État, qu'elle ne se laisse pas miner par le fisc (6). — Dans la première théorie, Proudhon

(1) *Théorie de la propriété*, éd. Flam., p. 179.
(2) *Mélanges*, III, 53.
(3) *Théorie de la propriété*, p. 176.
(4) *Ibid.*, p. 139.
(5) *Ibid.*, p. 145.
(6) *Ibid.*, p. 194.

ne permet pas l'aliénation, mais seulement l'échange. Dans la dernière, il veut que les domaines puissent être divisés et vendus comme des quartiers de bœuf (1). — Dans la première théorie, Proudhon pose le problème en ces termes : Trouver un système d'égalité *absolue* (2), et il se demande ce qu'on peut reprocher à la théorie de l'égalité *absolue* (3). Dans la dernière théorie, il ne parle plus que d'approximation : « Nous voulons l'égalité de plus en plus approximée des conditions et des fortunes » (4). — Dans la première théorie, la rente est considérée comme vol. Dans la dernière, il est admis que le droit de rente lui-même peut être régularisé par le droit. — Dans la première théorie Proudhon enseigne que la propriété en soi est une institution vicieuse et nuisible, que quel qu'en soit le titulaire, elle le souillera. « La propriété, dans Vincent de Paul, comme dans Harpagon, est toujours atroce » (5). Dans la dernière théorie, Proudhon affirme que tout devient juste pour l'homme juste et que la propriété peut se justifier entre les justes (6). — Dans la première théorie, Proudhon estime que l'utilité ne peut être un principe de droit. Plutôt le désordre public que l'abandon d'un droit (7). Dans la dernière théorie, il professe l'opinion contraire et légitime la propriété par une raison d'utilité (8). Et puis quelle différence en ce qui concerne la forme ! Dans la première théorie, Proudhon crie au loup contre la propriété. C'est son titre de gloire. Dans la dernière, au contraire, il se présente à nous comme un défenseur de la propriété. Et il est non moins fier de ce titre : « Songez, écrivait-il déjà aux frères Garnier, à propos de sa

(1) *Théorie de la propriété*, p. 149.
(2) *Premier mémoire*, p. 10.
(3) *Avertissement aux propriétaires*, éd. Garnier, 1848, p. 95.
(4) *Théorie de la propriété*, p. 242.
(5) *Contr. éc.*, II, 215.
(6) *Théorie de la propriété*, p. 64.
(7) *Premier mémoire*, p. 83. — *Deuxième mémoire*, p. 290.
(8) *Théorie de la propriété*, p. 168.

brochure sur les *Majorats littéraires*, songez que la grande nouveauté de ma brochure est tout entière dans ce mot : *Proudhon défenseur de la propriété* » (1). En présence de ces divergences, on s'explique le cri de M. Eug. Pelletan : La théorie posthume, c'est un « prodigieux erratum » suivant « une erreur prodigieuse » (2), et aussi celui de M. Desjardins : Proudhon, dans ses derniers écrits, « donne le coup de grâce au mémoire de 1840 (3). »

Puis donc que c'est aux sources de la fraternité et de la solidarité que Proudhon avait puisé cette idée que le domaine de l'homme sur la terre ne pouvait être qu'usufruit (4) et puisque finalement il abandonne cette idée, il semble que dans ses écrits le mot de solidarité ne dût plus être prononcé. Et cependant il l'est de plus en plus. C'est que si, vue d'une certaine face, l'idée de solidarité peut expliquer l'idée de dette, vue d'une autre face, elle lui est diamétralement contraire. Vue de cette autre face, la solidarité sera de plus en plus glorifiée par Proudhon. Elle recouvre le principe le plus fécond, le plus révolutionnaire, elle est la Justice même, elle est la Mutualité.

(1) *Corr.*, t. XII, p. 24.
(2) PELLETAN, *loc. cit.*, p. 349.
(3) DESJARDINS, *P.-J. Proudhon*, II, 179. Ce n'est pas à propos de la dernière *Théorie de la propriété* que M. Desjardins tient ce langage, mais à propos des idées exprimées par Proudhon sur la propriété dans *Justice* et dans la *Théorie de l'impôt.* M. Desjardins, en effet, dans son ouvrage pourtant si intéressant et si étudié, semble avoir ignoré la dernière *Théorie de la propriété.* Et cependant ce livre était mentionné dans les bibliographies les plus usuelles. (*Lorenz*, période 1866-1875, T. II, p. 434). La société a sa part dans celte omission et en est solidaire, car elle n'encourage pas les études bibliographiques. Notons d'ailleurs que M. Desjardins a fait à Besançon, le 12 décembre 1897, une conférence sur Proudhon; que, quoique connaissant certainement alors la *Théorie de la propriété*, puisqu'il cite le discours de M. Kuntz du 16 décembre 1897 qui la mentionne, il ne s'appuie pas sur elle pour nous montrer, comme il se le propose, un Proudhon ayant reconnu une partie de ses propres erreurs, un Proudhon corrigé par lui-même. (DESJARDINS, *Proudhon*, Annales franc-comtoises, 1898, p. 5 et 7.)
(4) *De la célébration du dimanche*, éd. Flammarion, p. 145.

L'idéal de Proudhon, sous l'empire de cette conception, devient alors de plus en plus différent de celui de M. Bourgeois :

Dans la théorie solidariste, quoi qu'on nous en dise, il n'y a pas seulement idée, mais il y a aussi sentiment. Les hommes doivent payer leur dette parce qu'ils doivent s'aimer. Dans la théorie de Proudhon, les hommes doivent pratiquer la justice parce qu'ils doivent se respecter les uns les autres, L'amour viendra ensuite. Dans la première théorie, l'amour. la fraternité, la solidarité sociale est moyen, dans la seconde, elle est but.

Proudhon et M. Bourgeois sont partisans de l'égalité. Mais il y a deux manières d'obtenir cette égalité. La première, socialiste, qui est de faire produire l'égalité au peuple lui-même par la réforme économique. Le travail vaut le travail. Le travailleur a droit à un salaire égal à son produit. Qu'il lui soit payé tout ce qui lui est dû, mais rien que ce qui lui est dû. Pas d'appel au dévouement. La seconde, politique, qui consiste à prendre aux plus forts une part de leurs revenus pour la donner aux plus faibles. La première manière est celle de Proudhon, la seconde celle de M. Bourgeois, et cette seconde manière l'auteur de *Justice* l'a en horreur (1).

La justice, la solidarité idéale pour Proudhon, c'est la solidarité économique.

Est-ce la division du travail?

La division du travail est solidarité parce qu'elle rapproche les hommes: Chacun ne s'occupant que d'une branche de production est obligé pour subvenir à ses besoins d'avoir recours à son semblable. La division du travail ne procède pas du commerce ou du besoin d'échange, mais elle engendre l'échange, le commerce et l'association (2).

(1) Cfr. *Mélanges*, I, p. 172.
(2) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, 1843, p. 358.

La divsion du travail est solidarité parce qu'elle devient force collective. Le laboureur produit le blé, le juge protège contre le malfaiteur, l'homme de science découvre les principes de l'univers, notre richesse est-elle égale à la somme des travaux accomplis par le laboureur, le juge, l'homme de science? Non. Tous les travailleurs du passé, tous les travailleurs d'aujourd'hui ont créé et créent tous les jours une force collective supérieure à la somme des travaux de chacun, force collective qui se répartit sur chacun de nous et fait partie intégrante de notre être. « Par la séparation des industries, il existe entre les producteurs une solidarité d'action qui centuple les forces et les produits » (1). « La solidarité est le corollaire de la force collective » (2).

Et cependant la division du travail n'est pas la solidarité rêvée par Proudhon. Telle qu'elle est aujourd'hui, elle est instrument de servitude et d'abrutissement. En ce moment, les neuf dixièmes des travailleurs servent de bêtes de somme à l'autre dixième. « La division, hors de laquelle point de progrès, point de richesse, point d'égalité, subalternise l'ouvrier, rend l'intelligence inutile, la richesse nuisible, et l'égalité impossible » (3). La division du travail est une solidarité fatale. Elle n'entrera dans le droit que par la mutualité. Oui, la division du travail est une solidarité désirable, mais seulement lorsque les contradictions qu'elle renferme seront résolues, lorsque, par la solidarité d'échange, toute chose pourra être obtenue au prix du travail, lorsque en un mot on vivra en régime mutuelliste.

La solidarité idéale, est-ce la concurrence?

La concurrence est, malgré les apparences, un exemple de solidarité. « Sans une organisation de la concurrence, point de

(1) *Droit au travail*, éd. Garnier, p. 40.
(2) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, § 443, p. 421,
(3) *Contr. éc.*, I, p. 117.

garantie sociale, partant point de solidarité (1). » « La concurrence et l'association s'appuient l'une sur l'autre, elles n'existent pas l'une sans l'autre; bien loin de s'exclure, elles ne sont pas même divergentes. Qui dit concurrence suppose déjà but commun; la concurrence n'est donc pas l'égoïsme, et l'erreur la plus déplorable du socialisme est de l'avoir regardée comme le renversement de la société » (2). « Comme essor des forces individuelles, elle est le gage de leur liberté, le premier moment de leur harmonie, la forme de la responsabilité qui les unit toutes et les rend solidaires » (3).

La concurrence peut-elle donc offrir un principe de justice? Dans sa forme actuelle? Non. Elle amène une production sans conscience, la fabrication de terrines de lait mélangé, de tonneaux de bière ou de vin sophistiqués. Elle entraîne la coalition des propriétaires (Proudhon se plaît à citer la coalition des mines de la Loire de 1845) (4), le vol des secrets de fabrication (5). De plus, elle « est, comme la poule au pot de Henri IV, un mets que 19 millions d'âmes produisent pour la classe qui peut le payer, mais auquel ils ne touchent pas » (6). Telle qu'elle est actuellement, la concurrence n'est qu'injustice. C'est une force fatale (7). Oui, comme la division du travail, elle peut devenir solidarité désirable, bénéfice, mais seulement lorsque sera réalisée l'organisation qui l'élèvera à sa véritable nature, lorsqu'elle sera dirigée par un principe supérieur, lorsque, par la mutualité, elle sera entrée dans le droit.

Mais alors quel est donc le fondement sur lequel Proudhon

(1) *Contr. éc.*, I, p. 222.
(2) *Ibid.*, I, p. 223.
(3) *Ibid.*, I, p. 233.
(4) *Ibid.*, II, p. 211; I, p. 217.
(5) *Ibid.*, I, p. 206.
(6) *Ibid.*, I, p. 215.
(7) *Ibid.*, I, p. 363.

compte asseoir le principe de solidarité? Ce fondement, c'est l'échange. C'est le *do ut des*. C'est la balance que réclame Proudhon, et la balance avec les fléaux parfaitement horizontaux. Poids pour poids, mesure pour mesure !

L'échange est augmentation de richesses : comme le travail, il ne crée pas la matière, mais il la déplace et produit l'utilité.

L'échange est cause de production, car il est excitation à la consommation (1).

L'échange est créateur de liberté. Plus les individus échangent, plus ils sont actifs, et plus ils sont actifs, plus ils sont libres. « Car la liberté, c'est l'action » « La liberté croît à mesure, je ne dis pas que les hommes s'associent, mais qu'ils font une permutation de leurs services » (2).

Mais, dira-t-on, le *do ut des* est atroce : Esaü vend son droit d'aînesse contre un plat de lentilles. Shylock prête tant de sequins à un marchand de Venise et convient qu'à l'échéance, si celui-ci ne peut le payer, il lui donnera une livre de sa chair. Ces contrats sont odieux. Et de bonnes âmes voudraient en atténuer la rigueur en y insérant l'exception de charité. Ah ! surtout pour Proudhon, pas d'exception de charité. Ces contrats sont odieux précisément parce qu'ils ne sont pas le *do ut des*. L'un donne 100 alors qu'il ne reçoit que 1. En échange de 99 il n'a rien reçu. Ces contrats sont odieux précisément parce qu'ils renferment un acte de charité ; mais celui qui fait la charité, c'est Esaü, c'est le marchand de Venise qui a donné sa chair pour quelques sous. Esaü et le marchand de Venise font la charité, comme dans notre organisation sociale la fait tous les jours le plébéien qui vend aux riches son temps, son travail et sa vie pour cinquante ou

(1) *Capacité politique*, éd. Dentu, p. 210. *Idée générale de la révolution*, éd. Flam., p. 80.
(2) *Confessions*, éd. Garnier, p. 234; *Ibid.*, p. 235.

trente centimes. Le plébéien fait tous les jours du dévouement forcé. Mais regardez les conséquences. C'est l'oppression, c'est la servitude, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme. Ah ! ne rendez jamais le dévouement obligatoire !

Ce que veut Proudhon, c'est le vrai *do ut des* : Poids pour poids, mesure pour mesure, travail pour travail, heure pour heure, produit qui a coûté tant de peines et de frais contre produit qui a coûté même somme de peines et de frais. Pour que l'échange soit juste, il faut que l'un donne exactement ce que l'autre donne, ni plus ni moins. Mais, pour que cette équivalence pût se réaliser, il faudrait que la valeur fût fixée, déterminée, que l'on pût dire : tel objet vaut tant, comme on dit : tel objet pèse tant. Et c'est aussi ce que désire Proudhon. Il veut que la valeur ne soit pas arbitraire, qu'elle ne soit pas d'opinion, qu'elle ne soit pas livrée au libre caprice des hommes. De là tous ses griefs contre la loi de l'offre et de la demande. Cette loi place dans une situation privilégiée celui qui a et favorise ainsi la victoire du fort contre le faible. Plus tard il finira par l'admettre : « Et nous aussi, les mutualistes, nous connaissons la loi de l'offre et de la demande et nous n'avons garde d'y contrevenir » (1). Mais il ne l'admettra que corrigée par la mutualité. Ce qu'il réclame jusqu'aux derniers jours de sa vie, c'est que l'acheteur, sachant qu'une chose vaut 6, ne cherche pas à l'acheter pour 3, c'est que les parties se préoccupent de l'équilibre des valeurs, du juste prix des marchandises, de la balance des services. Menteuse est la loi de l'offre et de la demande dans les termes où on la pose actuellement.

1 pour 1, voilà la solidarité; 100 pour 1, voilà l'insolidarité. Quand l'un prélève 100 parts sur la rétribution générale, il y en a 99 qui se prostituent pour lui ou qui meurent sur la

(1) *Capacité politique*, éd. Dentu, p. 112.

paille. La société actuelle est insolidaire, le progrès consiste à la rendre solidaire. La solidarité, c'est la justice : respect pour respect engendre cette autre formule : service pour service. L'homme doit vouloir la justice. Il doit donc vouloir la solidarité, la mutualité (de *mutuum* qui signifie prêt et, dans un sens plus large, échange). L'homme doit consentir à ne s'approprier jamais par fraude, à ne tromper jamais, à ne passer aucune transaction où il recevrait des avantages supérieurs à ses propres services. Il doit consentir,ou il n'est qu'un sauvage, une brute. La base de la société, c'est le contrat social. Et le contrat social, quel est-il? C'est celui qui a pour but la vraie mutualité, celle qui donne service pour service, valeur pour valeur. « Concluons, dit Proudhon, que l'Association, que la Démocratie ouvrière persiste à invoquer comme la fin de toute servitude et la forme supérieure de la civilisation, qui ne voit qu'elle n'est et ne peut être autre chose que la *mutualité* » (1)? Par où l'on se rend compte que la solidarité économique, la solidarité d'échange doit être une solidarité *consentie.*

Donc, *do ut des.* Je dois recevoir non pas moins que ce que je fournis. On m'outragerait. Je dois recevoir non pas plus que ce que je fournis. On m'outragerait encore. Je veux l'égalité, mais je ne l'attends pas du dévouement. « Service pour service, produit pour produit, prêt pour prêt. C'est l'antique talion, *œil pour œil*, *dent pour dent*, *vie pour vie*, en quelque sorte retourné, transporté du droit criminel et des atroces pratiques de la *vendetta* dans le droit économique, les œuvres du travail et les bons offices de la libre fraternité » (2).

Ah ! ce n'est pas là, dira-t-on, la Fraternité, la solidarité

(1) *De la capacité politique*, éd. Dentu, p. 176.
(2) *Ibid.*, p. 92. Cf. *Mélanges*, II, 41.

sociale. Quelle sécheresse ! Quelle vulgarité (1) ! Et cependant pratiquez la justice, pratiquez le *do ut des*, la solidarité découlera naturellement de cette pratique. Elle en sortira « comme une fleur de sa tige » (2). « Ici seulement, dans la mutualité, nous sentons la vraie fraternité. Elle nous pénètre, nous anime et nul ne peut se plaindre qu'elle le contraint, qu'elle lui impose un joug, ou le charge du moindre fardeau. C'est l'amour dans sa vérité et dans sa franchise; l'amour qui n'est parfait qu'autant qu'il a pris pour devise la maxime de la mutualité, j'ai presque dit du commerce : donnant, donnant » (3).

Ainsi tout le long de son œuvre, Proudhon prononcera le mot de solidarité. Mais, pour bien comprendre sa pensée, il importe de distinguer les dates : Solidarité, réforme ! s'écrie-t-il en 1839, et à cette époque, le mot de solidarité est accolé au mot de fraternité. Que désirait créer Moïse dans son peuple, se demande Proudhon dans la *Célébration du dimanche*? (On sait que la législation de Moïse est la législation qu'il offre en exemple). « C'était une communion d'amour et de foi, une fusion des intelligences et des cœurs. Il voulait non pas une agglomération d'individus, mais une société vraiment fraternelle » (4). Et quelles sont les considérations qui inspirent Proudhon tout le long de son discours ? C'est le fait de la production collective, « unique sauvegarde contre l'exagération de toute supériorité relative » (5), c'est cet autre fait que l'homme reçoit toujours plus de la société qu'il ne saurait lui rendre (6), c'est le principe de la fraternité, c'est le principe de la solidarité (7). C'est, écrit-il, *aux seules sources*

(1) *De la capacité politique*, p. 192.
(2) *Contr. éc.*, I, p. 371.
(3) *De la capacité politique*, éd. Dentu, p. 214.
(4) *Célébration du dimanche*, éd. Flam., p. 128.
(5) *Ibid.*, p. 148.
(6) *Ibid.*, p. 146.
(7) *Ibid.*, p. 145.

de la fraternité et de la solidarité qu'il a puisé les propositions suivantes : que « le droit de travailler et de vivre, rendu à une foule d'hommes qui n'en jouissent pas, quoi qu'on dise, serait de la part des bénéficiaires non pas une gratification, mais une restitution, que la jouissance des biens doit être réglée par la loi » (1), que « le travail est obligatoire, que la propriété n'est qu'usufruit » (2). La *Célébration du dimanche* contient donc deux germes : le principe de fraternité et le principe de réciprocité ou de solidarité. Travail pour travail. Ne payez à autrui que ce qu'il a produit et non ce qui lui a été donné par la société. De ces deux germes, l'un avortera presque aussitôt né. Brusquement pour ainsi dire, dès le *Premier mémoire* et surtout dès la *Création de l'ordre*, Proudhon se détournera du principe de la fraternité. Il n'invoquera plus jamais la fraternité en tant que principe. Et ceux qui l'invoqueront, ceux qui la feront intervenir dans les choses de l'économie, seront par lui marqués si avant et si brûlants que maintenant encore il est fait mémoire des apostrophes dirigées contre eux. Le second germe, le principe de réciprocité, grandira, se développera de plus en plus. Mais il passera par diverses phases. Tout d'abord les formules qui l'exprimeront seront exclusives du droit de propriété. Travail pour travail : Vous, homme de talent, qui voulez vous faire payer vos journées plus cher que le laboureur, vous êtes un voleur, car vous voulez vous faire payer non pas seulement votre travail, mais la force collective que vous avez emmagasinée en vous. Vous, capitaliste, qui avez la prétention de bénéficier du produit net, vous êtes un voleur, car vous voulez vous faire payer la force collective que vous n'avez point créée. Tous ces raisonnements, on le voit, sont des raisonne-

(1) *Célébration du dimanche*, p. 146.
(2) *Ibid.*, p. 189.

ments solidaristes. Mais bientôt cette formule s'assouplira, elle ne sera plus contradictoire avec le droit de propriété. Respect pour respect, y compris respect de la propriété pour respect de la propriété, tel est le système de *Justice* (1).

Ne manquez pas d'ailleurs d'observer que le mot de fraternité, dans le langage des communistes, est souvent remplacé par celui de solidarité. Par suite, Proudhon lui-même reconnaîtra deux sens au mot solidarité, deux sens opposés, et qu'il importe de nettement distinguer puisque de la solidarité prise dans le premier de ces sens, notre auteur s'éloignera avec horreur et que devant la solidarité prise dans le second de ces sens, il s'inclinera profondément. Dans le premier sens, solidarité, c'est fraternité. « A ce mot de *fraternité* qui contient tant de choses, écrit-il, substituez avec Fourier l'*attraction*, avec M. Michelet l'*amour* et l'*instinct*, avec Louis Blanc, la grande *force d'initiative de l'État*, ou bien avec d'autres la *solidarité* qui rallie tout; et vous verrez que ces expressions sont parfaitement équivalentes » (2). Cette solidarité-là, c'est la solidarité de M. Cabet, le système des héritiers de Robespierre (3), le système de ceux qui veulent commencer, comme dit le proverbe, la maison par les lucarnes. »

Dans le second sens, solidarité, c'est réciprocité, c'est travail pour travail, service pour service, propriété pour propriété, c'est l'expression même de la justice, c'est la Mutualité, c'est l'Idée par excellence, l' « idée généreuse, rénovatrice, qui doit porter la plèbe moderne bien au delà de l'ancienne société nobiliaire et bourgeoise » (4).

Proudhon suit ainsi inconsciemment la loi d'évolution

(1) *Justice*, I, 120.
(2) *Contr. éc.*, II, p. 261.
(3) *Ibid.*, p. 261.
(4) *Capacité politique*, éd. Dentu, p. 433.

qu'il assigne aux sociétés. L'Autorité paraît la première, la Liberté raisonneuse vient après, c'est la critique, la protestation, la détermination (1). L'homme est d'abord enfant, ignorant, inexpérimenté. Il se jette dans les bras de la communauté, croyant trouver l'égalité, et il n'y trouve que la servitude. Puis sa raison se perfectionne. Détrompé, désabusé, il se tourne de plus en plus vers la liberté. De même Proudhon. Son premier mémoire, quoi qu'il prétende, renferme des traces de communisme. Il ne connaît pas encore le fond, ni le tréfond de la chose. Puis il s'instruit, médite sur la portée des événements politiques, sur les besoins de crédit de plus en plus pressants. Il émet des théories successives dont chacune contient des éléments conservés de la précédente, mais aussi des éléments nouveaux. Il évolue, il devient de plus en plus pur de l'utopie communiste, de plus en plus amoureux de liberté. C'est d'abord Proudhon exaltant le rôle de la société dans la formation de l'homme, affirmant que « ce qui est donné à chacun de faire n'est qu'un atome devant le soleil » (2). C'est Proudhon, jugeant, par respect calculé et raisonné du droit, irrationnel, usurpatoire, immoral, égoïste, l'absolutisme propriétaire et proposant pour le remplacer la possession, c'est-à-dire la propriété enchaînée, incessible, indivisible, gage de subordination et de hiérarchie. C'est Proudhon, à propos d'un commentaire relatif à l'impôt sur le capital de M. de Girardin, accueillant favorablement l'idée d'un impôt basé sur le principe d'une assurance forcée et ayant pour but, non pas la cessation, mais la reprise des revenus (3). Puis, c'est Proudhon exaltant à son tour le rôle de l'individu, se demandant comment la société peut faire appel à la fraternité, à lasolidarité, puisque à l'aurore des dé-

(1) *Principe fédératif*, p. 60.
(2) *Premier mémoire*, p. 187.
(3) *Mélanges*, II, 275.

couvertes, elle abandonne et même souvent martyrise l'inventeur (1). C'est Proudhon effaçant comme « absurde » sa primitive idée d'égalité absolue (2). C'est Proudhon repoussant l'idée d'un impôt basé sur une assurance forcée, croyant y découvrir une tendance au communisme gouvernemental et déclarant plus haut que jamais, préférer, dût-il n'en posséder jamais un atome, la propriété aux mains des citoyens qu'à celles de l'État (3). Plus tard encore, c'est Proudhon comparant les hommes à une moisson dont l'ensemble forme une plaine unie, mais concédant que, dans cette moisson, les épis sont inégaux (4). Plus tard enfin, c'est Proudhon reconnaissant que la tyrannie, la servitude et la misère sont justement dans la possession où il avait cru trouver le droit et proclamant que la propriété absolutiste et abusive est le gage de la dignité humaine : « La propriété constituée contre toute raison de droit peut être considérée comme le triomphe de la liberté. C'est la liberté qui l'a faite, non pas, comme il semble au premier abord, contre le droit, mais par une intelligence bien supérieure au droit » (5).

L'œuvre de Proudhon renferme donc deux forces attractives : la liberté et l'égalité. Il se met en quatre pour leur donner à toutes deux la même intensité. Vain effort ! Il ne peut empêcher la première de supplanter la seconde. Liberté et Egalité, dit-il toujours. Mais plus il va, plus il insiste sur l'ordre de ces mots : « Changez cet ordre, la Révolution est à l'envers, et son édifice croule » (6).

Égalité ! Que des règlements soient établis qui restreignent la propriété en empêchent l'abus, limitent ou suppriment la

(1) *Contr. éc.*, I, 238.
(2) *Idée générale*, Flam., p. 47.
(3) *Théorie de l'impôt*, Hetzel, p. 221.
(4) *Capacité politique*, p. 123.
(5) *Théorie de la propriété*, p. 144.
(6) *Justice*, III, 236.

liberté des transactions et des héritages. Qu'il ne soit alloué aux plus beaux talents, effets de la force collective, que des appointements égaux à ceux des autres associés. Le solidarisme, c'est l'instrument de l'égalité. Vive le solidarisme.

Liberté ! Et par suite, anathème à tout système qui décréterait que les prolétaires travaillant on non seraient créanciers des riches et qu'ils détermineraient eux-mêmes le montant de leurs créances. Un tel système, c'est la création de nouveaux impôts écrasant la propriété pour fournir une subvention au prolétariat, c'est le payement de l'ouvrier qui travaille par celui qui ne travaille pas, « c'est une retraite pour l'inconduite, une prime à la paresse, c'est le contrefort de la mendicité » (1), c'est le commencement de la négation de la liberté individuelle. « Liberté, charme de mon existence, sans qui le travail est torture, et la vie une longue mort ! c'est pour toi que l'humanité combat dès l'origine, c'est pour ton règne que nous sommes en travail de cette nouvelle et grande révolution. Ne serais-tu donc que la mort de la conscience sous le despotisme de la société; et, par peur de te perdre, faudra-t-il chaque jour que je t'immole » (2)? Solidarisme et liberté sont deux principes rivaux. Donc, à bas le solidarisme !

(1) *Confessions*, *Garnier*, p. 205.
(2) *Contr. éc.*, II, 276.

CHAPITRE III

PROUDHON SOLIDARISTE

« Le mot de solidarité que les hommes qui ont dépassé la cinquantaine n'entendaient jamais prononcer dans leur enfance, est aujourd'hui l'un de ceux qui reviennent le plus souvent sous la plume ou sur les lèvres des moralistes. » Ces lignes de M. Croiset sont extraites de la préface de l'*Essai d'une philosophie de la solidarité* publié en 1902. Et elles nous semblent contenir une erreur. Cinquante ans avant 1902, le mot de solidarité fourmillait dans les écrits de Proudhon (1).

« Le principe de solidarité, écrit Proudhon, à peine soupçonné des anciens, apparaît de plus en plus dans sa vérité et sa puissance » (2). Et il demande dans la *Solution du problème social* que les lois de la justice commutative soient étudiées, que « la solidarité naturelle que l'observation des faits économiques nous découvre soit définie » (3). Le solidarisme de M. Bourgeois semble être une réponse à ce desideratum.

Mais le terme de solidarité, nous le savons, peut être pris dans bien des acceptions : Innombrables sont les adjectifs que Proudhon lui accole et qui tous viennent donner à son contenu une nuance nouvelle. Il nous parle de solidarité tacite (4),

(1) *Célébr. du dimanche* (1839), éd. Flam., p. 128, 145 etc.
(2) *Justice*, III, 161.
(3) *Solution du problème*, p. 153.
(4) *Contr. éc.*, II, 91.

de solidarité consentie (1), de solidarité contractuelle (2), de solidarité industrielle (3), de solidarité politique (4), de solidarité sociale (5), de solidarité universelle (6), et bien avant Baudrillart même de solidarité économique. « C'est la *solidarité économique*, résultat de la conciliation de tous les antagonismes qui, substituant à l'État la grande unité industrielle, peut seule donner crédit et satisfaction au producteur aussi bien qu'au consommateur. » (*Contr. éc.*, II, 1846, p. 95). « La *solidarité économique* est le fondement de la liberté et de l'État » (7). « L'*insolidarité* ou *anarchie écononomique* » combinée avec la centralisation, l'impôt, la dette publique, les grands monopoles est le seul moyen de conserver le parasitisme et l'inégalité des jouissances (8).

En quoi donc exactement se rapprochent la doctrine de M. Bourgeois et celle de Proudhon?

Tout d'abord deux traits les caractérisent toutes deux :

1°) Toutes les deux veulent être scientifiques.

2°) Toutes les deux font des efforts pour se distinguer et se détacher du Christianisme et de la doctrine de la charité.

1° *La Doctrine de M. Bourgeois et celle de Proudhon veulent être scientifiques.*

Le mot de doctrine scientifique appliqué à l'économie, à la sociologie peut être pris dans deux sens différents : 1° Une

(1) *Sol. du problème*, p. 70.
(2) *Philos. du progrès*, éd. Flam., p. 56.
(3) *Mélanges*, III, 18. *Contr. éc.*, I, 126.
(4) *Capacité pol.*, éd. Dentu, p. 379.
(5) *Justice*, I, 122; VI, 100. *Du droit au travail*, éd. Garnier, p. 18, etc...
(6) *Premier mémoire*, p. 193, etc..
(7) *Capacité politique*, éd. Dentu, p. 374, 287.
(8) *Ibid.*, p. 397.« Le capital ayant perdu sa faculté d'usure, la *solidarité économique* se crée peu à peu et avec elle l'égalité des fortunes » (La *Voix du peuple*, 1849, *Mél.*, III, 39). *Phil. du progrès*, éd. Flam., p. 39. Du *principe fédératif*, éd. Dentu, p. 113.

doctrine peut se prétendre scientifique parce qu'elle prétend qu'elle est susceptible d'autant de rigueur et de précision que les vérités mathématiques, parce qu'elle prétend édifier une science de l'économie ou de la sociologie. 2° Une doctrine peut se prétendre scientifique parce qu'elle prétend tirer ses principes des données de la science, de la biologie par exemple.

C'est surtout dans le premier sens que la doctrine de Proudhon veut être scientifique : il cherche à démontrer la vérité sociale :

A la façon rigoureuse des géomètres : « Je cherche pour les problèmes de la morale, de la société, de la métaphysique, des méthodes de solution infaillibles analogues aux méthodes des géomètres » (1);

A la façon des teneurs de livres : « Qu'est-ce que l'économie politique? C'est la science des comptes de la société » (2);

A la façon des naturalistes : la dialectique sérielle, cette infaillible méthode révélée par Fourier, cette « machine qui dévorera la charte, les codes, les tribunaux, et tout l'arsenal administratif; qui brisera les canons du despotisme, et fera trembler ses bastilles » (3), est une méthode analogue à celle que Linnée et de Jussieu ont suivie pour les plantes et Cuvier pour les animaux : « Organiser le travail, c'est décrire et délimiter des fonctions, puis les grouper par ordres, genres, espèces, et variétés; comme organiser la botanique et la zoologie, ce fut pour de Jussieu et Cuvier, trouver les familles naturelles des plantes et des animaux » (4).

Cent fois pour une, Proudhon affirme que l'économie est

(1) *Corr.*, I, 178. V. aussi *Corr.*, I, 189.

(2) *Contr. éc.*, II, 119. « Le comptable pour tout dire est le véritable économiste à qui une coterie de faux littérateurs a volé son nom ».

(3) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, 600, p. 579.

(4) *Ibid.*, 441, p. 419. — « L'humanité procède à la construction de la science sociale de la même manière qu'à la construction des sciences naturelles, *Contr. éc.*, II, 377.

une science : « L'économie est une science dans l'acception la plus rigoureuse du mot; science ayant pour but d'étudier un ordre de phénomènes qui, bien que produits sous l'initiative de la liberté, et variables à l'infini obéissent cependant à des lois constantes, dont la certitude est égale à celle de toutes les lois qui régissent l'univers. Des *forces* et des *lois*, voilà ce qui fait la réalité de l'économie : il n'y a pas autre chose dans la physique elle-même. Grâce à ce réalisme de la Justice et de l'économie, la société n'est plus une fantasmagorie arbitraire, une figure passagère; c'est une création, un monde » (1).

C'est au contraire surtout dans le second sens que la doctrine de M. Bourgeois veut être scientifique. La nature, pense-t-il, doit inspirer le sociologue. Quel est aussi sur ce point l'opinion de Proudhon?

Peut-on tirer les principes de la sociologie de la science, des sciences naturelles?

Ah ! si, comme le pense aujourd'hui M. Worms, il y a identification complète de l'organisme et de la société, il est bien évident que les lois qui régissent le premier doivent aussi régir la seconde.

M. Bourgeois, Proudhon s'orientent-ils dans cette voie?

Celui des deux, mais ce n'est là qu'une simple apparence, qui au premier abord semble s'engager dans cette direction avec le plus d'enthousiasme, c'est Proudhon. En effet, à cette question : La société est-elle un être réel? M. Bourgeois répond : non, et Proudhon répond : oui.

M. Bourgeois répond non. Et cependant il estime : l'homme doit. Il doit aux ancêtres. Il paiera aux descendants. Il sem-

(1) *Justice*, II, 98. V. aussi *Mélanges*, I, 168. *Solution du probl.* p. 33 : « Ce que nous demandons est une certaine solidarité, non pas seulement abstraite, mais *officielle* de tous les producteurs entre eux, de tous les consommateurs entre eux et des producteurs avec les consommateurs. C'est la conversion en droit public, non des rêveries d'une commission, mais des lois absolues de la science économique. »

blerait donc logique qu'il adoptât le système de la réalité de l'être social. Mais M. Bourgeois se refuse avec force à personnifier la société. Pour lui, les individus seuls sont des êtres vivants. La réalité sociale consiste dans leurs rapports mutuels (1).

Proudhon répond : oui. Et cependant Proudhon est anarchiste. Il hait l'État, il veut absorber l'État dans la société, il préconise le gouvernement de chacun par chacun. Il semblerait donc logique qu'il répudiât la théorie de la réalité de l'être social. Il l'adopte au contraire et y insiste à diverses reprises : « Pour le véritable économiste, la société est un être vivant, doué d'une intelligence et d'une activité propres, régi par des lois spéciales que l'observation seule découvre, et dont l'existence se manifeste, non sous une forme physique, mais par le concert et l'intime solidarité de tous ses membres » (2). — « La société est une personne, entendez-vous? comme l'humanité tout entière est une personne » (3).— « L'État a son idée, qui est la conscience; puis sa forme, en autres termes son organisme, qui est son *corps* » (4).

Proudhon ramène ainsi la société et l'homme à un genre supérieur qui est la qualité d'être réel :

Personne humaine }
Société } être réel.

Donc il ne devrait pas y avoir de différence d'espèce entre la personne humaine et la société. Étant tous les deux êtres réels, les principes qui les régissent devraient être les mêmes pour tous deux.

M. Bourgeois, au contraire, n'admettant pas que la société soit un être réel, considérant la société et l'être humain comme

(1) Cfr. Darlu, *La Solidarité* (Rev. de mor. et de mét. 1897, p. 125).
(2) *Contr. éc.*, I, 99.
(3) *Mélanges*, III, 12.
(4) *Justice*, II, 96.

deux sujets différents, les rapprochements qu'il fait entre ces deux sujets ne devraient pas être considérés comme doués d'une force probante considérable.

C'est ainsi que nos deux auteurs devraient concevoir les choses. C'est le contraire qui a lieu :

M. Bourgeois cherche continuellement des analogies et il reconnaît une grande valeur à ces arguments d'analogie. C'est de la solidarité biologique qu'il compte tirer l'idée d'un devoir de solidarité entre les hommes.

Proudhon reconnaît bien que la société est un être réel, distinct de l'individu, pensant, agissant et progressif comme lui. Il l'appelle Prométhée et il nous avertit que ce langage n'a au fond rien de métaphorique. Aussi sera-t-il souvent question dans son œuvre des organes de l'être réel : « L'organe de la raison collective, c'est le groupe travailleur, instructeur » (1). Mais Proudhon ne reconnaît pas que la structure de l'être social soit exactement la structure de l'être animal « de telle sorte que la connaissance de l'individu donne aussitôt la connaissance de la société, et que la politique se résout dans la physiologie et l'hygiène » (2). Il ne reconnaît entre la société et l'individu que des analogies sur lesquelles il insistera dans *Justice*, mais dont, à un moment donné, dans la *Création de l'ordre*, il ne semblera même pas faire grand cas (3).

(1) *Justice*, III, 119.

(2) *Philosophie du progrès*, éd. Flam., p. 39.

(3) Entre les hommes, estime Proudhon dans la *Création de l'ordre*, il y a, d'après l'opinion générale, inégalité physique. Donc, conclut-on, la société doit être basée sur le type de l'inégalité, Mais moi je puis aussi raisonner de cette façon; chez l'homme, les yeux sont égaux, les oreilles égales, donc la société doit être basée sur le type de l'égalité. (*Création de l'ordre*, éd. Bintot, 311, p. 283). Proudhon, dans *Justice*, montrera moins de mépris pour cette sorte de raisonnement, car il pensera alors qu'il est d'une évidence manifeste que la nature ne peut offrir des arguments contre et pour l'égalité, mais qu'elle peut seulement en offrir pour parce que c'est mensonge de dire que la tendance de la nature est inégalité et que seule est vérité l'affirmation de la tendance de la nature vers l'égalité.

Prométhée est un être vivant, mais un être vivant régi par des lois spéciales, « un être *sui generis*, constitué par le rapport fluidique et la solidarité économique de tous les individus soit de la nation, soit de la localité ou corporation, soit de l'espèce entière; lesquels individus circulent librement les uns à travers les autres, s'approchent, se joignent, s'écartent tour à tour dans toutes les directions; — un être qui a ses fonctions à lui, étrangères à notre individualité, ses idées qu'il nous communique, ses jugements qui ne ressemblent point aux nôtres, sa volonté en opposition diamétrale avec nos instincts, sa vie, *qui n'est point celle de l'animal ou de la plante, bien qu'elle y rencontre des analogies* ; — un être, enfin, qui, sorti de la nature, semble le Dieu de la nature, dont il exprime à un degré supérieur (surnaturel) les puissances et les lois » (1).

Ainsi la vie de Prométhée n'est pas celle de l'animal ou de la plante. Et Proudhon insistera de plus en plus sur la différence de ces deux vies. Il a peur, nous l'avons déjà mentionné, que de la comparaison de l'une avec l'autre, on ne tire des arguments en faveur de l'autorité, de la subordination et de la hiérarchie. La société, nous dit-il dans *Justice*, c'est bien un organisme; mais, « en tant qu'organisme, la société, l'être moral par excellence, diffère essentiellement des êtres vivants, en qui la subordination des organes est la loi même de l'existence » (2). Dans le *Principe fédératif*, faisant allusion à une société basée sur l'idée de contrat, il ira même jusqu'à écrire : « Ici la physiologie n'est plus de rien ; l'État apparaît comme le produit non pas de la nature organique, de la chair, mais de la nature intelligible, qui est l'esprit (3). »

(1) *Philosophie du progrès*, éd. Flam., p. 39. — Cfr. Darlu, *La solidarité* (Rev. de mor. et de mét., 1897, p. 126 : « La vérité est que la société est un organisme (sans être pour cela, comme le disent les sociologues qui aiment à se duper avec les mots, un organisme animal.)

(2) *Justice*, III, 114.

(3) *Principe fédératif*, p. 27.

Mais la vie de Prométhée offre des analogies avec la vie de l'animal ou de la plante. Il y en a d'abord une très importante : « Comme la circulation est la fonction mère et motrice du corps humain, ainsi la circulation est la fonction mère et motrice du corps social. » (1) Il y en a ensuite une foule d'autres. De même que, dans le corps humain, note Proudhon, la tête, le ventre, la poitrine ne sont pas égoïstes, de même qu'ils ne gardent pas pour eux le sang provenu de la digestion collective, qu'ils le laissent aussi descendre dans les jambes et les bras, de même il faut laisser aussi dans la société le sang descendre dans les jambes et les bras : il faut supprimer la propriété en la donnant à tous. De même que, dans le corps humain, le ventre rend gratis aux membres la nourriture qu'il en reçoit gratis, de même, dans la société, l'homme ne doit rien exiger d'autrui que le remboursement des valeurs avancées : il faut donc instituer le prêt gratuit.

M. Bourgeois, nous le savons, estime aussi que des points de comparaison peuvent être établis entre l'organisme social et l'organisme humain. Ainsi se rejoignent les deux théories. Pour mieux faire saisir cette jonction nous tenons à citer en entier la page suivante de Proudhon qui nous semble être le pendant de celle de Milne-Edwards, citée par M. Bourgeois :

« Ainsi, chose admirable, écrit l'auteur du *Principe fédératif*, la zoologie, l'économie politique et la politique se trouvent ici d'accord pour nous dire : la première, que l'animal le plus parfait, le mieux servi par ses organes, conséquemment le plus actif, le plus intelligent, le mieux constitué pour la domination est celui dont les facultés et les membres sont le mieux spécialisés, sériés, coordonnés;

(1) *Solution du probl.*, p. 149; *Idée générale*, Flam., p. 49.

— la seconde, que la société la plus productive, la plus riche, la mieux assurée contre l'hypertrophie et le paupérisme, est celle où le travail est le mieux divisé, la concurrence la plus entière, l'échange le plus loyal, la circulation la plus régulière, le salaire le plus juste, la propriété la plus égale, toutes les industries le mieux garanties les unes par les autres; — la troisième, enfin, que le gouvernement le plus libre et le plus moral est celui où les pouvoirs sont le mieux divisés, l'administration la mieux répartie, l'indépendance des groupes la plus respectée, les autorités provinciales, cantonales, municipales, le mieux servies par l'autorité centrale; c'est en un mot le gouvernement fédératif » (1).

Mais soulignons la différence d'esprit qui anime M. Bourgeois et Proudhon. Le premier met l'accent sur ces mots : Plus l'être est parfait, plus ses membres sont coordonnés. Le second met au contraire l'accent sur ceux-ci : Plus l'être est parfait, plus ses membres sont spécialisés. M. Bourgeois cite Milne-Edwards pour démontrer que la solidarité engendre le progrès. Proudhon écrit ce passage pour démontrer que la séparation fait la puissance et l'harmonie.

Élevons la question.

Proudhon cherche-t-il à éclairer sa doctrine non seulement aux lumières des lois biologiques, mais encore à celles des faits de la nature en général?

La raison révèle un idéal à Proudhon, l'égalité et la fraternité. Cet idéal est-il en conformité ou en contradiction avec les lois de la nature? Ah ! Lorsqu'il considère que la servitude féodale, l'exploitation capitaliste ne sont que des raffinements de la manducation de l'homme par l'homme, un doute saisit le rédacteur de la *Voix du Peuple*. Il se demande si la nature

(1) *Du principe fédératif*, éd. Dentu, 1863, p. 114.

n'a pas réfuté par avance toutes les utopies d'égalité et de fraternité (1).

Mais ce doute ne dure pas et la certitude de Proudhon devient sur ce point « invincible » (2). Le vœu de la loi de justice et le vœu de la loi de la nature sont identiques l'un à l'autre (3). « Les jours de l'année sont égaux, les années égales; les révolutions de la lune, variables dans une certaine limite, se ramènent toujours à l'égalité. La législation des mondes est une législation égalitaire. Descendons sur notre globe : est-ce que la quantité de pluie qui tombe chaque année en tout pays n'est pas sensiblement égale? Quoi de plus variable que la température? Et cependant, en hiver, en été, de jour, de nuit, l'égalité est encore sa loi. L'égalité gouverne l'océan dont le flux et le reflux, dans leurs moyennes, marchent avec la régularité du pendule... La feuille est égale à la feuille, la fleur à la fleur, la graine à la graine, l'individu à l'individu. Cherchez un fait, un seul, dont la loi ne soit pas un *accord*, une *symétrie*, une *harmonie*, une *équation*, un *équilibre*, en un mot l'*égalité* (4)? Ainsi la loi de la nature, c'est l'égalité. Quel parti Proudhon va-t-il tirer de cette constatation?

Pour trouver la solution du problème social, on peut suivre deux chemins : Interroger la nature et vouloir conclure de certaines lois naturelles à certaines lois sociales. Ou bien interroger la raison et se demander si la réponse qu'elle fournit peut s'accorder avec les lois de la nature.

Le premier procédé, c'est la manière de M. Bourgeois dans le livre *Solidarité*. Le second procédé, c'est la manière de Proudhon dans le passage de *Justice* auquel nous faisons allusion. Proudhon se demande comment le principe de la justice qui

(1) *Mélanges*, III, 65.
(2) *Justice*, II, 20.
(3) *Ibid.*, I, 303.
(4) *Ibid.*, I, 301.

est l'égalité peut s'appliquer aux phénomènes économiques dont la loi suivant l'Église est l'inégalité. En d'autres termes, M. Bourgeois se demande comment passer de l'objectif au subjectif et Proudhon se demande comment passer du subjectif à l'objectif (1).

Proudhon reniera-t-il cependant complètement le premier procédé? Il admet l'action des prescriptions de l'ordre juridique sur les faits de l'ordre économique. N'admettra-t-il pas aussi une certaine réaction des lois de la nature sur les conditions juridiques de la société? Remarquons d'ailleurs qu'il est beaucoup plus facile de faire sortir des lois de la nature la doctrine de Proudhon que celle de M. Bourgeois. Celle-ci est encore assez compliquée. Elle maintient tout le système social actuel. La doctrine de Proudhon, au contraire, est très simple. Elle se résume en ces mots : Réciprocité. *Do ut des*. Or, précisément, certains philosophes ont mis en évidence ce fait que les lois de la nature consistaient dans la réciprocité : « Ce qui constitue l'organisme, a dit Kant, c'est la réciprocité entre les parties. » En présence de la grande loi d'égalité qu'il vient de démontrer, malgré le mépris qu'il affecte dans la *Création de l'ordre* pour les raisonnements par analogie, Proudhon ne sera-t-il donc pas lui aussi amené à penser que la connaissance de cette loi de la nature *conduit* à une théorie égalitaire des droits et des devoirs de l'homme?

Réciprocité, tel est le principe de la nature, tel doit être aussi le principe de la société, affirmera-t-il souvent et hautement : « L'ensemble (des projets relatifs à l'organisation du crédit et de l'échange) serait en même temps la reconnaissance officielle, comme loi de l'État, du grand principe de

(1) *Justice*, I, 243, et la note; *Justice*, V, 119, qui est intitulée : Transition du droit personnel au droit réel.

réciprocité qui gouverne l'univers, et la première application libre et raisonnée de ce principe » (1).

Le principe de réciprocité gouverne l'univers. Il gouverne les choses. Il doit gouverner les hommes aussi. Et cette réflexion amène l'auteur de *Justice* à rêver l'harmonie universelle, la solidarité universelle : « Je me dis, écrit-il, que l'homme et les choses, la civilisation et l'univers formant probablement un tout homogène, isonome, solidaire, les lois de ma raison étant par conséquent les mêmes que celles du monde, je n'ai besoin que de suivre cette raison, en la contrôlant sans cesse par l'expérience, et de l'appliquer aux choses comme si elle était aussi la leur, pour que tôt ou tard l'identité des deux raisons, la mienne et celle du monde, m'apparaisse » (2).

Une question se pose pour terminer : l'économie politique doit-elle se borner à enregistrer les faits? La raison, la conscience n'ont-elles aucun rôle à y jouer?

Puisque l'égalité est la loi de la nature, il semblerait que l'homme eût seulement à calquer servilement la nature ou encore à laisser se produire les faits en toute liberté pour être régi par la meilleure de toutes les lois. Non! Son rôle est au contraire de modifier, de transformer la nature, suivant le principe de la justice. « L'économie politique doit recevoir sa loi et sa constitution de la justice. » Proudhon a posé le principe de l'égalité, qu'a-t-il voulu dire en le posant ? Que la nature est de son essence égalitaire, que par suite, contrairement à ce que prétendent les théoriciens de l'autorité, elle peut se plier aux convenances de la justice, mais non pas qu'en fait il n'existe pas actuellement des inégalités. Des inégalités naissent continuellement du milieu,

(1) *Solution du problème social*, p. 121. — « Le peuple aspire à un gouvernement égalitaire, fondé sur des lois absolues, immanentes, comme celles que la science découvre tous les jours dans l'univers. » *Justice*, II, 86.

(2) *Justice*, IV, 341.

des influences du hasard, des circonstances extérieures. Proudhon reconnaît même que l'égalité se réalise très rarement dans la spontanéité des faits. Le monde économique est sujet à des variations, à des oscillations. La plus grande somme de vérité est dans l'équilibre, dans la moyenne. Mais il y a des *maxima* et des *minima*. De l'influence des circonstances extérieures, des minima, des maxima naissent le chaos et l'anarchie. Ce chaos est en contradiction avec la tendance à l'égalité. Il est anormal, par suite il ne durera pas. Mais, en attendant, il existe. Et c'est pourquoi les faits sont indifférents à la justice. Considérez la propriété par exemple. Elle est indifférente, même étrangère à la justice. Elle est tyrannie si on la veut indépendamment du droit, comme aussi elle est sainte si on la veut moralisée par le droit. Moraliser les faits par le droit, leur appliquer la balance, s'efforcer de dégager les moyennes, voilà justement l'œuvre des sociologues. Telle n'est pas l'opinion des économistes. Ils veulent *laisser faire*, *laisser passer*, laisser les faits osciller au hasard, laisser se développer librement les influences du milieu et les multiples fatalités qui assiègent l'homme. Mais où nous mènent-ils? A l'inégalité, au privilège, au rétablissement de l'ancien régime. Ne sont-ils pas d'ailleurs sans se contredire lorsqu'ils appellent l'économie, économie *politique*? Quand leur système est celui d'une science objective et fatale n'ayant rien d'humain, ils la qualifient de *politique*, alors que ce mot désigne une science véritablement humaine, fondée sur des éléments politiques, juridiques et sociaux. Ainsi, quoique l'égalité soit de l'essence de la nature, nous vivons dans le chaos. Il faut réorganiser le ménage social suivant la loi qui doit régir toutes les transactions, c'est-à-dire suivant la justice. M. Bourgeois écrit que l'homme doit asservir la nature en lui obéissant. Et Proudhon estime que nous devons « faire tourner au bien général des phénomènes qui sont la moitié de notre vie, en

les gouvernant par la loi même qui les caractérise »(1). Il faut que la Justice soit, c'est, dans l'*Essai de la philosophie de la solidarité*, le premier et le dernier mot de M. Bourgeois, c'est aussi le premier et le dernier mot de Proudhon.

On voit par ce court résumé dans quelle mesure M. Bourgeois et Proudhon s'éclairent aux lumières de la science, dans quelle mesure ils s'éclairent aux lumières de la philosophie.

2° *La doctrine de M. Bourgeois et celle de Proudhon font des efforts pour se distinguer et se détacher du Christianisme et de la doctrine de la charité.*

Toutes les deux sont positivistes. Le solidarisme se pique de légitimer les devoirs des hommes envers la société en ne faisant nullement appel à la divinité et en ne considérant que l'humanité. Il édifie une morale sans culte. De même Proudhon. Mais chez ce dernier l'opposition avec le Christianisme est marquée d'une façon beaucoup plus violente et plus tranchée. « Le solidarisme n'a rien de métaphysique, ni de confessionnel, pense M. Croiset, mais libre à chacun de lui superposer sa métaphysique ou sa croyance propre. » Superposez la religion à la justice, estime au contraire Proudhon, c'est un arrêt de mort pour la société (2). « La Justice s'impose, et sans conditions; elle ne souffre rien de contraire à elle... elle ne reconnaît hors d'elle aucune autorité » (3).

Pour l'auteur de *Justice*, l'Idée princesse qui sert à la fois de sommet à la pyramide philosophique et de principe à toute connaissance, c'est la Justice. Or il y a deux manières de concevoir la justice :

Ou bien qu'elle est le résultat d'une pression du dehors

(1) *Justice*, V, 136. Cp. 119 et s., 131 et s.
(2) *Justice*, I, 235.
(3) *Justice*, I, 42, — *Justice*, II, 34. « Dès que l'idée du divin pénètre quelque part, la Justice en sort. »

exercée sur le moi, qu'elle vient de Dieu, se manifeste et se réalise en lui.

Ou bien qu'elle est humaine, rien qu'humaine, que c'est une faculté du moi qui, sans sortir de son for intérieur sent sa dignité en la personne d'autrui.

Le premier système est celui de l'Église, du droit divin, de la transcendance.

Le second système est celui de Proudhon, celui de la Révolution, c'est le système de l'immanence ou de l'innéité de la justice dans la conscience.

De ces deux conceptions, quelle est la vraie? La justice est-elle avec l'Église ou avec la Révolution? Elle est avec la Révolution. Non seulement elle n'est pas avec l'Église, mais encore cette dernière altère la notion du droit, déprave et compromet la morale.

Et comment en pourrait-il être autrement? La base et l'objet de la justice, c'est le respect de notre dignité en autrui. Comment l'Église pourrait-elle nous apprendre à respecter notre dignité en autrui, puisqu'elle enseigne que l'homme tient tout de Dieu, que lui-même est indigne, et qu'il doit s'humilier?

Donc antagonisme complet entre le système de l'Église et le système de Proudhon ou système de la Révolution; par suite aussi, antagonisme complet entre leurs conséquences. Du système de l'Église découlent la subordination et la hiérarchie, l'exploitation de l'homme par l'homme, la charité. Du système de la Révolution découlent l'égalité, la justice. « La charité, conclut Proudhon, est contradictoire à la justice » (1).

La charité consacre l'inégalité. C'est là le plus grand reproche. Faire l'éloge de la charité, c'est proclamer que l'éga-

(1) *Contr. éc.*, I, 390.

lité est une chimère et que l'inégalité est une loi providentielle et de la nature. « Le peuple, au contraire, est convaincu que sur cette question du travail, qui fait aujourd'hui tout son espoir et tout son avoir, il y a quelque chose de mieux à faire que de rabâcher l'*offre* et la *demande* des économistes, le *laissez faire, laissez passer* des robins, la *charité* des prêtres. »

La charité ! les riches la prêchent. Je le conçois bien. C'est la pierre angulaire du privilège. Elle perpétue le système d'insolidarité économique où nous vivons. Quel est le langage des contre-révolutionnaires? Comment peuvent se résumer leurs volumes et leurs articles de journaux? Trop de privations tuent le peuple et cependant nous avons besoin du peuple. Trop de droits à lui reconnus réveillent en lui l'esprit d'insubordination et de changement. Trouver un état social où le nombre de biens à lui octroyés soit assez grand pour assurer sa vie et lui permettre de servir avec intelligence, mais assez faible cependant pour lui ôter toute idée d'ambition, tel est le problème. La charité le résout. « Mais la charité a besoin de s'éclairer, surtout de se dissimuler, à peine de s'avilir et de rester impuissante. Faisons donc de la charité une science : ce ne sera pas lui ôter son caractère religieux. Combien faut-il en moyenne à l'ouvrier pour vivre? De quoi se compose sa subsistance?... Il importe de connaître avec exactitude cette première partie du bilan des classes laborieuses... Car il y va du salut de la société, établie depuis le commencement du monde sur les deux grands principes de la condamnation de la multitude au travail et de l'inégalité des facultés et des fortunes... C'est cette loi sacrée de subordination et de hiérarchie, qu'il s'agit d'inculquer aux masses, non plus comme une dérogation au droit commun, mais comme la formule souveraine de l'économie providentielle et de la nécessité des choses » (1). Ainsi raisonne le privilège, et son

(1) *Justice*, II, 354 et s.

raisonnement est « une croisade contre le travail et la Justice. »

La charité, c'est le désespoir. Que désire le prolétaire? Être affranchi du capital et l'être le plus tôt possible. Or la charité, en voilant le malheur, empêche de se produire les énergies qui le détruiraient. « Avec la bienfaisance, plus douce dans le cœur des hommes, plus intelligible au pauvre que les lois abstruses de l'économie politique, on se dispense de la justice. Les bienfaiteurs abondent au catalogue des saints; on n'y trouve pas un justicier » (1). La bienfaisance dispense de la justice, par suite elle retarde l'affranchissement du travailleur. Cependant, ce serait déjà bien beau pour ce dernier de bénéficier d'un affranchissement même retardé. Mais les hommes d'Église bannissent toute espérance. Cet affranchissement, disent-ils, n'arrivera jamais. Le règne de la justice n'est pas de ce monde. L'exploitation de l'homme par l'homme est providentielle. Dès lors, ajoutent-ils, bénissez la charité, et ne l'accusez plus de retarder un affranchissement qui ne peut avoir lieu. La charité reste sans reproche. Elle est utile et sainte. Car mieux vaut encore à l'éternelle inégalité montrant à nu l'horreur de ses plaies vives l'éternelle inégalité adoucie par l'éternelle bienfaisance. Sombre, sombre perspective tout de même, conclut Proudhon. En vérité, les hommes charitables sont « messagers de désespoir » (2).

La charité, c'est la violation du respect de la dignité humaine, d'abord parce qu'elle humilie et démoralise la cons-

(1) *Idée générale*, éd. Flam., p. 68. Même idée, mêmes expressions dans les *Porteurs de torches* de Bernard Lazare : « La charité, c'est la pourriture chrétienne qui maintient l'injustice... Organiser la charité, réglementer l'aumône, voilà tout l'effort social du monde chrétien et cet effort reconnaît la nécessité de la misère; il la perpétue en feignant d'y remédier, il dispense enfin de la justice ». (Cité par Ch. Gide dans la conférence *Justice et charité*, *Morale sociale*, Paris, Alcan, 1899, p. 193.)

(2) *Justice*, II, 359.

cience : « Ce qui fait mal à voir, dans cette organisation de la *Charité providentielle*, c'est cette inquisition continuelle, outrageuse des *vrais besoins* du pauvre, qui fait fuir tous ceux que la charité n'a pas encore marqués au fer rouge; c'est cette *classification*, cet *enregistrement*, ce *numérotage*, cette police, ces conditions à remplir pour avoir droit à la *marmite* des *pauvres*, au *passe-port gratuit*, à la *subvention de quinze centimes*, etc... Point de respect pour l'homme dans ce système; la religion de la Providence l'a tué... Votre assistance, c'est le pilori » (1).

La charité, c'est encore la violation du respect de la dignité humaine parce que, dans l'esprit de la religion, la résignation est son corollaire. Heureux celui qui reçoit la charité! *Heureux les pauvres*! Heureux l'homme détaché des choses d'ici-bas! Heureux, celui qui comprend que, l'homme étant tombé, mérite humiliations, malheurs et servitude!

La charité est identique à l'usure. Elle n'est qu'un placement et celui qui le fait compte tôt ou tard en tirer un profit (2).

La charité, c'est l'hypocrisie. Qui donc s'applaudit de faire la charité? Le propriétaire, capitaliste, entrepreneur, celui-là même qui tenaille, brûle, martyrise le prolétaire. N'aurait-il pas dû commencer par ne pas lui enlever le labeur, par ne pas tout envahir (3)?

La charité est chétive, honteuse, molle et tiède (4) : « Vous me parlez d'amour : je reste convaincu que vous ne m'aimez guère, et je sens très bien que je ne vous aime pas. Votre amitié n'est que feinte, et si vous m'aimez, c'est par intérêt » (5).

(1) *Justice*, II, 358.
(2) *Contr. éc.* II, 138.
(3) *Célébration du dimanche*, éd. Flam., p. 147.
(4) *Contr. éc.*, I, 371.
(5) *Ibid.*, I, 244.

La charité, dispensant de la justice, sert les vues de l'autorité : « La bienfaisance est la plus forte chaîne par laquelle le privilège et le Gouvernement, chargé de le défendre, tiennent le prolétariat » (1).

La charité doit concilier deux choses incompatibles : soigner la misère et ne pas encourager la misère (2).

Les solidaristes, eux, aussi se prévalent hautement du système du *droit humain* et repoussent le système du *droit divin.* Ils veulent être les fils de la Révolution. Ils renient toute filiation chrétienne.

La charité, a dit Proudhon, c'est l'inégalité et l'humiliation. Point d'inégalité, point d'humiliation dans le solidarisme. Le citoyen qui paie la dette n'est pas supérieur à celui qui reçoit puisqu'il a lui-même précédemment reçu. Le citoyen à qui la dette est payée ne peut pas être humilié puisque le paiement à lui fait n'est qu'une restitution. Les deux parties sont égales en droit : selon la poétique expression de M. Monod rappelée par MM. d'Haussonville et Brunot, l'assistance s'établit entre elles *debout* (3).

La charité, a dit Proudhon, est messagère de désespoir Le solidarisme est messager d'espoir. Sans doute, M. Bourgeois envisage peut-être le présent d'une façon plus pessimiste dans ses conférences sur l'*Essai d'une philosophie* que dans son petit livre *Solidarité.* Cependant il montre toujours à ses disciples la science qui perfectionne l'outillage, qui sans cesse augmente le trésor social, trésor pour l'accumulation duquel chacun a été à la peine, pour le partage duquel il serait injuste que quelques-uns seulement fussent à la joie.

La charité, a dit Proudhon, est non agissante et sœur de la résignation. — Et d'ailleurs, par cette affirmation, il n'é-

(1) *Idée générale*, p. 68.
(2) *Contr. éc.*, II, 139.
(3) BRUNOT, *Solidarité et charité* (Rev. pol. et parlem. 10 juin 1901, p. 530).

tait peut-être pas le fidèle interprète du Christianisme, car celui-ci prêche la résignation à l'inéluctable et jamais au mal. — Point de résignation dans le solidarisme. Bien des maux nous assaillent. Il ne faut pas les considérer comme une épreuve et les laisser, de bon cœur, s'asseoir à notre foyer. Il faut les chasser, il faut empêcher leur venue, il faut méditer la notion de justice, et, l'âme élevée par cette méditation, chercher et trouver les moyens propres non pas à assurer à chacun le bonheur, car le bonheur est tout intime, mais du moins à sécher le plus grand nombre possible des larmes de la Vallée.

La charité, a dit Proudhon, est identique à l'usure. Le solidarisme lui se fait honneur de satisfaire aux plus nobles aspirations de l'humanité. A ceux qui lui font remarquer qu'il prétend assurer dès ici-bas une compensation aux sacrifices consentis, qu'il suppose un échange, qu'il n'est par suite pas entièrement purgé d'égoïsme, qu'il n'est qu'une morale de l'intérêt, ses partisans répondent en précisant : Le solidarisme suppose un échange, mais un échange d'un bien présent contre un avantage social. Ce n'est pas telle et telle personne qui bénéficiera du sacrifice. C'est l'humanité. « Le solidariste, dit M. Brunot, a conscience que sa contribution profitera non seulement à lui-même, mais à d'autres, et en particulier aux générations à venir » ; et, de ce chef, son intérêt perd de sa personnalité, de son individualité, de son exclusivité (1).

Ainsi le solidarisme fait des efforts pour se distinguer de la charité et s'y opposer. Mais ce ne sont là que des efforts. La justice est fille de la charité. Voilà une proposition qui jure dans la bouche de Proudhon. Le solidarisme est fils de la charité, voilà au contraire une proposition que tous les soli-

(1) Brunot, *Justice et charité*, *loc. cit.*, p. 528.

daristes ont dans le cœur, qu'ils voudraient ne pas prononcer, mais qui leur vient malgré eux sur les lèvres.

Les deux doc rines ne peuvent pas prononcer la même phrase, c'est donc qu'il y a entre elles des différences bien tranchées! M. Bourgeois se rapproche de Proudhon en ce qu'il préconise la charité *laïcisée.* Il s'en éloigne en ce qu'il préconise la *charité.*

Pour Proudhon, la ch rité, que mérite-t-elle? La guerre. Il rougirait de prêcher la charité. L'égalité est une loi de la nature. Elle ne peut pas ne pas triompher. Un jour, il n'y aura plus de pauvres parmi nous. Honte par suite à qui prêche la charité et veut perpétuer l'injustice. Guerre à la charité volontaire, guerre à la charité imposée. Justice d'abord, la fraternité en naîtra.

Vous prêchez la charité, dit-on à M. Bourgeois. « Je n'en rougirais point », répond celui-ci. Sa doctrine tout entière respire la charité. Étendre la charité volontaire, car il y aura toujours des inégalités naturelles, car il y aura toujours des pauvres parmi nous, imposer la charité, la voilà résumée en deux mots. Fraternité d'abord, la justice en naîtra.

Guerre à la charité. Proudhon est un pauvre, un sans-culotte, un fils de pauvre. De bonne heure, il a entendu dire par les bonnes femmes de son pays : *Pauvreté n'est pas vice, mais c'est pis* ! Et cette parole lui a rappelé cette sentence de ses auteurs : *Paupertas hoc habet durius in se quod ridiculos homines facit.* « Ah ! s'est alors écrié Proudhon, si du moins le problème était résolu pour tout le monde et qu'il n'y eût plus au monde que moi seul de pauvre » (1) ! Et alors il s'est attelé au problème. On ne connaît vraiment un fait que lorsqu'on le connaît par les causes. La cause du paupérisme tout d'abord? Elle est dans le défaut d'équilibre, elle est dans

(1) *Justice*, I, 239.

les oscillations de la valeur, dans l'anarchie du marché, dans le bon plaisir commercial, en un mot dans l'agio (1). Dès lors, puisque le paupérisme n'est pas d'institution providentielle comme le prétend l'Église, on peut le guérir. Le moyen de le guérir? Proudhon l'a trouvé. C'est la *Mutualité*. Établissez la balance des valeurs et des services, fondez le crédit réciproque et gratuit, de cette façon le travail, l'échange et le bon marché seront garantis à tous, la bienfaisance et la charité remplacées par la justice, les conditions nivelées et le paupérisme et le parasitisme éteints simultanément. Alors il n'y aura plus de pauvres, car, la cause du mal étant l'anarchie économique et cette anarchie cessant, il n'y aura plus d'infirmités physiques, intellectuelles ou morales.

Le but de tous mes efforts, répète à chaque page Proudhon, c'est de « substituer partout un droit rigoureux à une charité languissante »(2),« d'annuler la charité en la rendant inutile »(3), « de rendre autant que possible par l'égalité la charité superflue » (4).

Les formules de Proudhon, comme on le voit, n'ont pas toutes la même compréhension. Ce qu'il y a de clair, c'est qu'il prononce bien haut qu'il y aura toujours moins de charité à faire. Mais il admet qu'un service de charité imbu du nouvel esprit, doit former la transition entre le régime actuel et le régime futur (5). Il admet aussi, dans certains passages, que, vis-à-vis des incurables, par accident, la charité subsistera : « La charité nous est commandée comme

(1) *Solution du problème social*, 106. — *Premier mémoire*, p. 198 : Le paupérisme a pour mère l'inégalité des conditions. — *Manifeste électoral du Peuple* (*Mél.* I, 184) : « La misère a pour *cause* organique la division de la société en deux classes. »

(2) *Capacité politique*, 101.

(3) *Justice*, I, 219.

(4) *Contr. éc.*, I, 371.

(5) *Capacité politique*, 201.

réparation des infirmités qui affligent par accident nos semblables, et je conçois que, sous ce point de vue, la charité puisse être organisée; je conçois que, procédant de la solidarité même, elle redevienne simplement justice » (1).

Repoussons donc l'aumône. Méfions-nous de l'amour. « L'amour, quand il n'est pas esclave du droit, est le poison des âmes et le dévastateur de la société » (2). Laissons-nous guider par l'*Idée*. Cette Idée n'est point une chimère. Et ici Proudhon fait preuve pour l'avenir d'un optimisme plus grand encore que les solidaristes. Oui, l'Idée est pratique. L'égalité, loi de nature, et l'extinction du paupérisme se réaliseront. Sans doute, à notre époque, les faits économiques sont soumis à de larges et meurtrières oscillations, mais ces oscillations diminuent sans cesse d'amplitude, et déjà, dans ses contours, on voit se dessiner la Mutualité. « Tout se prépare aujourd'hui pour la restauration sociale. Tout annonce que la société va rentrer dans la sincérité de la nature » (3). Les phalanstériens ont nié l'égalité. Mais « tôt ou tard l'Égalité, contre laquelle ils luttent avec si peu d'intelligence, ayant ses journaux, ses écrivains, ses propagateurs, se trouvera en face de cette marionnette qu'on appelle Fourier : et l'on verra » (4).

Gloire à la charité ! La doctrine de M. Bourgeois est tout entière imprégnée de charité.

« Le droit et la morale, écrit-il, sont comme deux cercles concentriques d'inégal rayon. »

De quoi est faite la zone qui dépasse le cercle intérieur? De charité. Et ce domaine s'accroît chaque jour avec le pro-

(1) *Contr. éc.*, I, 242. Cf. *Création de l'ordre*, 319.
(2) *Justice*, I, 93.
(3) *Contr. éc.*, II, 398.
(4) *Création de l'ordre*, Bintot, p. 435. V. *Ibid.*, paragr. 268, p. 223; *Théorie de l'impôt*, Hetzel, p. 168, etc...

grès de la conscience humaine. « Il est infini. Il y aura toujours du bien, toujours plus de bien à faire (1). »

De quoi maintenant est fait le cercle intérieur? D'obligations strictes. Et ce cercle intérieur grandit aussi continuellement. Mais d'où lui viennent les éléments qui le font grandir? De la charité qui l'entoure. Pour employer une poétique expression de M. Gide, « c'est comme dans la genèse des mondes où la nébuleuse se condense peu à peu en soleil. Le noyau central se forme peu à peu et grossit en absorbant sa radieuse couronne » (2). La charité se mue donc progressivement en justice. Et ce qu'il faut remarquer, c'est que ce n'est pas une obligation qui était justice et que l'on considérait à tort comme charité qui vient prendre sa place dans le cercle intérieur, c'est un devoir qui autrefois avait réellement le caractère charitable qui se transforme en justice. Une partie de ce qui était autrefois véritablement hors du cercle de la justice rentre à son tour dans ce cercle. En effet, les inventions, les découvertes deviennent tous les jours de plus en plus nombreuses. L'apport produit par un siècle relativement à l'apport produit par l'éternité des siècles n'est peut-être qu'une goutte d'eau, mais il est cependant une goutte d'eau. Les biens amassés jusqu'au XVIe siècle valaient par exemple cent milliards (ceci bien évidemment est tout à fait théorique). Le XVIIe siècle a versé son tribut à la civilisation. Mettons qu'il soit de 1. Le trésor s'est élevé alors à cent milliards plus une unité. Avec le XVIIIe et le XIXe siècle de nouveaux ouvriers ont travaillé et sont morts pour la société ! Voici le trésor qui s'élève maintenant à cent milliards plus quatre ou cinq unités. Mais plus gros est le trésor, plus gros doit être aussi le montant de la dette. Au XVIe siècle, le trésor était de

(1) « Cf. La justice sociale, en s'élevant comme la mer, ne submerge pas la charité. elle la porte plus haut. » Cité par JACOB, *Devoirs*, p. 349.

(2) GIDE, *Solidarité ou charité*, éd. de foi et vie, p. 25.

cent milliards, et on nous réclamait 100. Au xxe, il est de cent milliards plus cinq unités, il est juste qu'on nous réclame 105. Et voilà comment cinq unités qui n'étaient dues que moralement au xvie siècle sont devenues dette stricte au xxe.

Voilà donc la charité devenue justice. Mais comment l'est-elle devenue? Adoptant les principes de la philosophie de V. Cousin, M. Bourgeois s'est dit : la charité, c'est un sentiment; la justice, c'est une idée, et seule l'idée peut fournir des principes absolus. Donc je dois démontrer que ce que nous considérons aujourd'hui bien souvent comme sentiment rentre dans l'idée de justice. Comme suite à ce raisonnement, il a édifié la théorie du quasi-contrat et de la dette. Croyant alors avoir réussi dans sa tâche, il s'est écrié : Ma doctrine, ce n'est point de l'amour. Elle diffère de l'amour, comme l'idée diffère du sentiment.

Mais d'abord quelle a été la pensée première de M. Bourgeois? Rendre obligatoire le devoir de bienfaisance. Il n'aurait jamais découvert l'idée de dette si son cœur n'avait commencé par vibrer d'un sentiment d'amour. Celle-la a été faite pour celui-ci. Le système de la dette, dit M. Boutroux « n'a été imaginé qu'après coup, pour essayer de justifier rationnellement des conclusions posées d'avance » (1). Donc le premier mot du solidarisme, c'est amour.

La solidarité d'ailleurs a déjà reçu un grand nombre de définitions. Rappelons celle-ci que la plupart des économistes ont faite leur : « La solidarité implique le sacrifice d'un intérêt individuel en échange d'un avantage social. » « Cela est vrai, commente M. Bourgeois, des œuvres de la solidarité volontaire, et cela est également vrai de l'œuvre de la solidarité sociale, obligatoire à nos yeux pour tous les membres de la société humaine. Le sacrifice, c'est l'acte véritable de la

(1) Boutroux dans D'Eichtal et Brunot, *La Solidarité sociale*, p. 124 (C. R. de l'Ac. des sc. mor., et pol.).

solidarité. » Pourquoi donc alors le faisons-nous ce sacrifice? Pour obtenir un avantage social. Le fait que nous avons reçu ne suffit pas à nous déterminer au paiement. Serait-ce donc que l'on sent confusément que le vin nouveau versé dans l'amphore ne parvient pas à chasser le parfum laissé dans celle-ci par le vin ancien? Ne serait-ce pas que le caractère de sentiment, de fraternité que présentent à première vue les rapports dont il nous est parlé subsiste toujours malgré les laborieuses démonstrations; que, par suite, M. Bourgeois, voulant avant tout baser sa théorie sur l'idée, il lui faut la consolider et nous entretenir d'avantages sociaux futurs? (1)

Puis poussé jusqu'à ses dernières limites, le système de la dette deviendrait absurde. Je dois, je dois aux hommes parce qu'ils m'ont rendu service. Je dois aux animaux pour la même raison. Je dois à ce cheval, je dois à ce chien qui m'a sauvé la vie. Mais alors si l'on recourt à la seule idée de contrat, comment expliquer cette dette, le contrat ne réglant que des rapports d'homme à homme et non d'homme à bête. Faut-il donc dire que nous n'avons pas vis-à-vis des animaux des devoirs sanctionnés par la loi ou que, si nous en avons, ils ne sont pas la conséquence du principe de la solidarité? Non pas. Il faut simplement dire que la théorie de Cousin est fausse, que la justice et le sentiment ne sont pas l'opposé l'un de l'autre, qu'il est des obligations strictes pouvant découler d'un sentiment, que par suite il est loisible de fonder la justice sur un sentiment et notamment sur le sentiment particulier de fraternité. N'est-ce point là en définitive, malgré tous les efforts faits pour la voiler, la véritable base de la doctrine solidariste?

A cette interrogation, M. Gide, cet économiste dont

(1) Peut-être est-ce pour prévenir cette objection que M. Bourgeois, tout favorable qu'il est à la définition précitée, en a changé un terme et remplacé les mots « avantage social » par ceux de « nécessité sociale ».

M. Bourgeois partage un grand nombre de vues et dont l'opinion est par suite précieuse, répond catégoriquement. Oui, c'est bien sur le sentiment, sur l'amour, ἀγάπη, qu'est fondé le solidarisme. La cause de la naissance de la dette : sentiment. « Tout cela est fort bon, dit-il, à propos de la théorie du quasi-contrat, mais me paraît être beaucoup plus évangélique que juridique. C'est l'application aux rapports entre les hommes, des relations de famille, des devoirs de fraternité, les frères aînés devant aider les frères cadets. Cette façon de dire aux hommes : « Comme vous avez reçu tout de la Société vous en redevez une partie à ses représentants qui sont vos semblables », ressemble, à s'y méprendre (et ce n'est pas sous une forme ironique que nous disons cela), à celle de Jésus enseignant aux hommes qu'ayant tout reçu du Père céleste, ils doivent y faire participer leurs frères : « Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le aussi gratuitement », ou à celle de saint Paul, qui répète : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifies-tu? ... Vous êtes déjà rassasiés, vous qui êtes riches ! (1) » La cause de cette novation en vertu de laquelle nous devons payer aux fils ce que nous devons aux pères : sentiment encore. Cette fois-ci, c'est M. Boutroux qui le met en évidence : « Ce n'est pas l'idée de justice abstraite, à elle seule, c'est bien plutôt un sentiment de piété et de solidarité familiale, qui nous porte à bénir nos ancêtres comme des bienfaiteurs et des parents, sans nous demander précisément si la part de bien qu'ils nous ont léguée l'emporte sur la part de mal, ni si la pensée de nous être utiles fut toujours le mobile principal de leur activité; et c'est le même sentiment de sympathie humaine, tourné vers nos compagnons actuels d'existence, qui nous fait un devoir de témoigner aux fils la reconnaissance que nous portons aux

(1) Gide, *Solidarité ou charité*, p. 44.

pères » (1). Et M. Boutroux conclut : « La solidarité que le solidarisme érige en dogme, c'est, dans le fond, un sentiment, une croyance, une aspiration » (2). M. Croiset incline dans le même sens : « Je serais tenté pour ma part, écrit-il, de réclamer aussi, en faveur du sentiment, de l'amour, qui me paraît, en somme, le ciment nécessaire ou, pour mieux dire, le principe de vie de toutes les œuvres destinées à faire régner dans la société plus de bonheur et plus de justice » (3). Donc, dans la théorie de M. Bourgeois, qu'est le sentiment, qu'est l'amour? Il est tout. Et M. Bourgeois va beaucoup plus loin que le Catholicisme. La charité ne sera plus un devoir de conscience, La loi nous forcera à faire le bien. Mais d'après Proudhon, le caractère obligatoire donné à la charité, loin de la purger de ses vices, augmente encore sa puissance corruptrice : « La charité légale a causé plus de mal que l'usurpation propriétaire»(4). Dès lors, sa critique de la charité tout entière se retournera contre le solidarisme. On entrevoit par avance les arguments par lesquels il le condamnera.

Les générations présentes travaillent invisibles à côté de nous. Nos ancêtres, nos contemporains collaborent à notre richesse. Ce sont là les idées maîtresses du solidarisme. On a pu voir par toutes les citations, par tous les commentaires précédents quelle part importante Proudhon leur accorde dans son œuvre. Il consolide même le système par un de ses arguments favoris, argument que le solidarisme actuel n'a peut-être pas assez mis en vedette.

Cent hommes réunis produisent plus que cent fois un homme isolé. A Proudhon cet argument sert à deux fins,

(1) *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 279.
(2) *C. R. de l'Acad. des sciences morales* (1903, tome LX, p. 404), et dans d'Eichtal et Brunot, *op. cit.*, p. 124.
(3) Croiset, *Essai d'une phil.*, p. XII.
(4) *Contr. éc.*, I, 243.

d'abord pour démontrer que la propriété est un vol, car, lorsque le propriétaire a payé toutes les forces individuelles, il n'a pas payé la force collective, ensuite pour démontrer que tous les hommes sont solidaires entre eux : « La solidarité est le corollaire de la force collective » (1). Or, de ces deux affirmations, la première est entachée d'erreur. C'est du moins l'opinion de M. Paul Leroy-Beaulieu. La force collective ne profite pas, comme le prétendent Proudhon et plus tard Karl Marx, au capitaliste, mais à la société par suite de la baisse de prix que vont subir les produits. La seconde affirmation au contraire nous semble devoir être recueillie précieusement. J'achète du fer, de l'acier, des fils de coton, du tulle. La combinaison des tâches a rendu ces marchandises moins coûteuses. Je les achète moins cher. Moi, consommateur, je profite de la force collective qui n'a pas été payée : je dois. Or imaginez la grandeur, l'immensité de la force collective créée par les millions et les millions de travailleurs tant intellectuels que manuels qui se sont succédé sur notre globe. Ces millions d'hommes qui n'ont cessé de faire converger leurs efforts vers le progrès, qui se sont livrés entre eux à de continuels échanges, n'ont pas produit seulement comme des millions d'hommes travaillant seuls, mais vingt, trente, quarante fois autant que des millions d'hommes seuls. C'est cette force collective impayée qu'emmagasinent les hommes de talent, qui multiplie chaque jour l'intensité de notre vie et qui se répand à tous moments sur la foule énorme des consommateurs, c'est-à-dire sur nous tous. Nous naissons débiteurs.

Mais, si Proudhon reconnaît que dans l'association il y a des débiteurs, il reconnaît aussi qu'il y a des créanciers. « De même que chaque travailleur est censé travailler au compte

(1) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, 1843, p. 421.

de toute la société dont il fait partie, et même de tout le globe, puisque les diverses sociétés se soutiennent et se supposent, de même la société tout entière, l'humanité même, est censée débitrice envers le travailleur. C'est ce qui constitue la grande loi de puissance collective et de solidarité qui unit toutes les nations et toutes les individualités de la terre; tous, tant que nous sommes, nous travaillons pour autant de maîtres que nous comptons de collaborateurs, *nous avons autant de créanciers que d'associés*. Mais l'échange du salaire contre le produit, au lieu de se faire directement de *tous à chacun*, comme Fourier le demande pour les grands poètes et les auteurs de grandes découvertes, s'effectue d'une manière en apparence plus simple, mais en réalité plus compliquée, celle du *change* et des *comptes de retour*. Le premier mode est celui des conquérants et des pirates, grands leveurs de contributions, et ne peut plus servir aujourd'hui que comme un moyen de démonstration aux professeurs de comptabilité; le second est celui que l'instinct social et le pressentiment de l'égalité ont fait adopter de bonne heure, dans l'usage des monnaies, des lettres de change et des banques. Il est aussi impossible, commercialement parlant, de faire une exception en faveur du talent et du génie sous le rapport du mode de payement et de la quotité du salaire, que d'exiger pour la négociation d'un billet un double droit de change ou d'escompte, sous prétexte que l'endosseur est illettré, mineur, compagnon ou prolétaire » (1).

Comme chez M. Bourgeois, la solidarité chez Proudhon transforme les principes moraux sur lesquels repose notre vie sociale, c'est-à-dire le principe de responsabilité et le principe de liberté, et par conséquent notre vie sociale elle-même.

(1) *Avertissement aux propriétaires*, Garnier, 1848, p. 52, 53.

La solidarité transforme le principe de responsabilité. Si les hommes qui travaillent aux carrières sont fort grossiers pour la plupart, si les charretiers sont aussi peu philosophes que leurs chevaux, ce n'est point leur faute, c'est la faute du milieu social. « La grossièreté des goujats, la brutalité des charretiers, ce sont des *maladies propriétaires* » (1). Un crime, un délit est-il commis? La société en est complice. « En conséquence, la réparation, pour être efficace, doit être réciproque, c'est-à-dire que, si le coupable doit satisfaire à la Justice par une somme de mérite, la société à son tour doit travailler à son propre amendement par une révision incessante de ses institutions » (2). « La satisfaction, quelle qu'elle soit, à exiger de l'auteur d'un crime ou délit, ne satisfera pas, et ce sera toujours une injustice, si la société qui se plaint ou qui accuse n'y joint aussi la sienne » (3).

La solidarité transforme le principe de liberté : « Sans doute, écrit Proudhon, la liberté pour les individus comme pour les nations implique égalité, mais c'est seulement lorsqu'elle s'est définie, lorsqu'elle a reçu de la loi sa force et sa puissance, et non point tant qu'elle reste abandonnée à elle-même, dépourvue de toute détermination, comme elle existe chez les sauvages. La liberté ainsi entendue n'est, comme la concurrence des économistes, qu'un principe contradictoire, une funeste équivoque » (4). Ainsi, la liberté, pour les individus comme pour les nations, ne doit pas rester abandonnée à elle-même. Si, comme le veulent Bastiat, Say et les économistes de l'école anglaise, vous laissez entre nations l'échange se faire a*d libitum*, en dehors de toutes réserves de droit, qu'arrivera-t-il? C'est que les industriels des nations riches, après

(1) *Avertissement*, Garnier, p. 40.
(2) *Justice*, IV, p. 295.
(3) *Ibid*, IV, p. 286.
(4) *Contr. éc.*, II, 32.

avoir sucé tout l'argent des nations pauvres, viendront, avec ce même argent, s'établir sur le sol de ces dernières, y acheter des maisons et des terres, en deviendront seigneurs et princes, apportant avec eux la domination étrangère et le paupérisme (1). Il en est de même de l'échange entre individus. Laissez-le s'accomplir d'une façon anarchique. Qu'arrivera-t-il? C'est que le producteur dans le produit duquel sera emmagasinée une force sociale collective considérable absorbera bientôt celui dans le produit duquel sera emmagasinée une force sociale collective moindre; c'est qu'un tel qui aura profité abondamment des bienfaits sociaux pourra échanger un produit qui ne lui aura coûté qu'une heure de travail contre un produit qui aura coûté à un autre douze heures de travail, c'est-à-dire pourra immoler un travailleur en sa faveur, transfuser dans son corps le sang d'un de ses concitoyens. Que faire alors? A quelle institution recourir? Entre nations, on a pensé à la douane. Voici deux pays d'une fécondité inégale A et B. Le blé coûte en B deux fois autant qu'en A. Supposons, ce qui peut très bien s'admettre en théorie, que les producteurs du pays B demandent à échanger leur blé contre le blé du pays A et qu'un hectolitre de blé soit donné pour un hectolitre de blé. Il est évident, dans ce cas, que ce sont deux journées de travail qui auront été données pour une et que c'est 50 pour 100 que B aura perdu sur chaque hectolitre de blé. Pour éviter ce résultat, n'est-il pas juste de décider que la moins favorisée des deux nations a le droit de demander compte à la plus heureuse de l'excédent de sa rente? C'est le vrai principe, la philosophie de la douane. Faisons descendre, estime Proudhon, le principe protecteur, le principe de solidarité des États aux citoyens. Primus est favorisé par la société qui lui a donné l'instruction et le capital, il peut

(1) *Contr. éc.*, II, 29.

produire en 12 heures de travail 100. Secundus est un peu moins favorisé et dans les mêmes douze heures de travail, il ne peut produire que 80. Tertius est encore un peu moins favorisé et, dans le même temps, il ne peut produire que 5. Chacun de ces travailleurs doit recevoir une rémunération non pas proportionnelle à la force incorporée par la société dans le produit, mais proportionnelle au travail incorporé par lui dans le produit. Pour que l'équilibre soit rétabli, Primus, Secundus et Tertius doivent donc, dans des proportions différentes, payer la douane, nous voulons dire la dette sociale.

La solidarité transforme l'idée que nous nous faisons de la vie sociale et de l'Etat.

Dans les commencements, la société est organisée sur le modèle d'une grande famille. Alors fleurissent le gouvernement de droit divin, le système propriétaire. Régime d'insolidarité ! Mais régime qui à cette époque-là peut se justifier, bien mieux, est nécessaire. De même que, lorsque l'être organisé s'éveille à la vie, il puise sa nourriture à une source spéciale et préparée pour lui seul (1), de même les peuples, à l'aurore de leur existence, ont besoin, pour arriver à la satisfaction de leurs besoins, de puiser à des institutions spéciales. Il faut une règle aux citoyens, et cette règle ils la trouvent vivante devant eux, c'est le père, le maître, le roi. Qui nous dit que sans la propriété avec toute son escorte, fermage, louage, nous eussions pu produire tous les biens dont nous jouissons, les sciences, les arts, l'industrie (2)? Qui nous dit que ces droits désastreux n'ont pas été les auxiliaires naturels qui nous ont été donnés pour arriver à l'ordre? Mais de même que, lorsque la plante grandit, que l'enfant croît et se fortifie, aussitôt les cotylédons tombent, la mamelle se dessèche et

(1) *Avertissement aux propriétaires*, Garnier, 1848, p. 24.
(2) *Ibid.*, p. 67.

tarit, de même lorsque les peuples sont devenus vigoureux, ils réclament une plus forte nourriture, ils meurent de faim sous le régime propriétaire vieilli et épuisé. Il est temps alors qu'ils s'en dépouillent et qu'ils proclament le régime contraire, celui de la solidarité.

Et quelle transformation importante va faire subir au régime antérieur le principe de solidarité? Avant l'adoption de ce principe, les hommes sont associés en droit, mais ne le sont pas en fait. Leur association contient des éléments négatifs, l'esclavage, la féodalité, ils sont des sujets. Après l'adoption du principe de la solidarité, les hommes doivent se considérer comme de véritables associés en fait et en droit : « Société, justice, égalité sont trois termes équivalents » (1). « Tous les rapports des hommes entre eux, soit qu'ils échangent, soit qu'ils consomment, sont des rapports de justice commutative, en un mot, des rapports de société. L'expression claire, positive, précise, qui embrasse toute cette idée, c'est-à-dire qui désigne à la fois le principe, le moyen et le but, cette expression c'est celle d'*association* » (2).

La conséquence de cette association?

C'est que les hommes ne doivent pas par leurs actes, par leurs façons de pratiquer l'échange, renier leur titre d'associés, c'est qu'ils doivent se garder de vol, de brigandage, de piraterie, c'est qu'ils ne peuvent, c'est qu'ils ne doivent consentir que des actes d'associés.

1° Associés, les hommes ne doivent reconnaître aucun gouvernement. Ce serait ressusciter la hiérarchie, la domination de l'homme sur l'homme. Je suis *anarchiste*, déclare hautement Proudhon (3). Et il entend dire par là non pas qu'il veut le désordre, mais qu'il ne veut pas de maître, de

(1) *Premier mémoire*, p. 181.
(2) *Deuxième mémoire*, p. 336.
(3) *Premier mémoire*, p. 212.

souverain. Un gouvernement, à quoi bon? L'homme ne fait pas la loi, il ne la crée pas, il la décrit (1). Par suite tout ce qui est matière de législation et de politique est objet de science. Les questions politiques intérieures et extérieures relèvent de la statistique. Le gouvernement appartient à l'une des sections de l'Académie des sciences dont le secrétaire perpétuel devient nécessairement premier ministre (2).

2° Associés, les hommes ne peuvent pas, ne doivent pas consentir la société telle qu'elle est actuellement, c'est-à-dire avec le droit de propriété.

Un tel contrat serait nul et impossible.

Nul d'abord, parce que ce serait transiger sur un droit naturel (3), le régime propriétaire supposant l'exploitation de l'homme par l'homme, refusant au travailleur un salaire capable de lui assurer l'indépendance et le privant ainsi du ferment reproducteur, du germe éternel de vie auquel la solidarité lui donne droit (4); nul encore, parce que ce serait pour les uns renoncer à un droit sans obtenir un équivalent, ce qui serait antisocial (5); impossible enfin, parce qu'un tel contrat reposerait sur l'accomplissement d'une condition non obligatoire (6). En effet, le consentement à la propriété ne peut être donné par la société qu'à la condition que le propriétaire se soumette vis-à-vis d'elle à certaines obligations. Or, par définition même, le propriétaire a le droit d'abus, c'est-à-dire qu'il lui est facultatif de remplir ou de ne pas remplir ces obligations. Demander au peuple, ajoute Prou-

(1) *Deuxième mémoire*, p. 244. — « Qu'est-ce que reconnaître une loi? C'est vérifier une opération de mathématique ou de métaphysique; c'est répéter une expérience, observer un phénomène, constater un fait. » (*Premier mémoire*, p. 217.)

(2) *Premier mémoire*, p. 217.

(3) *Ibid.*, p. 77.

(4) *Ibid.*, p. 95.

(5) *Ibid.*, p. 77.

(6) *Contr. éc.*, II, p. 207.

dhon, de voter la propriété, c'est lui demander de consentir son oppression.

3° Associés, les hommes ne peuvent consentir que des actes où l'un des contractants ne gagne rien au détriment de l'autre. N'est pas libre « l'ouvrier civilisé qui donne sa brasse pour un morceau de pain, qui bâtit un palais pour coucher dans une écurie, qui fabrique les plus riches étoffes pour porter des haillons, qui produit tout pour se passer de tout » (1). Ainsi l'homme n'est plus un associé s'il foule aux pieds l'équivalence dans les contrats, s'il impose des conditions exagérées au contractant qui n'est pas sûr du lendemain, c'est-à-dire qui est dans la servitude.

Mais qu'arrive-t-il alors? C'est que l'intention des contractants ne peut pas varier. Cette intention doit être juste. Les contractants ne peuvent passer que de *justes* contrats. On sait à l'avance que tant d'heures de travail doivent être échangées contre tant d'autres heures de travail. Par suite, c'est, si l'on veut, la liberté des parties qui fait la loi, mais c'est encore bien plutôt la science. *Mundum regunt numeri.* « La justice est une chose aussi indépendante de notre assentiment que la vérité mathématique » (2).

Ainsi, dans le *Premier mémoire*, l'idée que le contrat remplace l'autorité perce déjà. Sans doute, l'ordre souhaité est l'ordre selon la science, mais c'est aussi l'ordre selon la volonté des hommes, car les hommes ne doivent vouloir que ce qui est juste, c'est-à-dire scientifique.

Bientôt Proudhon ne prendra plus au pied de la lettre la maxime *Mundum regunt numeri* qui lui paraîtra même dangereuse. Mais ces deux idées que la Révolution doit être scientifique, c'est-à-dire économique et qu'elle doit être basée sur

(1) *Premier mémoire*, p. 107.
(2) *Ibid.*, p. 217.

le contrat croîtront, monteront, saisiront de leurs vrilles l'œuvre tout entière. Elles trouveront leur plein développement dans l'*Idée générale de la Révolution*.

Plus de gouvernement, plus de justice distributive, mais la justice commutative, le régime économique, des contrats où soient fidèlement respectées les conditions de réciprocité et d'équivalence entre les prestations, tels sont les principes qui font l'objet de tous les développements du livre. L'ordre découle du seul fait des transactions et des échanges. La loi des associés, c'est leur volonté, puisque c'est le contrat, lequel n'est soumis à aucune autorité extérieure et n'attend son exécution que de l'initiative des parties. Le système gouvernemental doit être immergé dans le système économique et le pouvoir doit « s'absorber dans l'organisation industrielle. »

Qu'est-ce donc que le contrat social?

« Le contrat social est l'acte suprême par lequel chaque citoyen engage à la société son amour, son intelligence, son travail, ses services, ses produits, ses biens; en retour de l'affection, des idées, travaux, produits, services et biens de ses semblables : la mesure du droit pour chacun étant déterminée toujours par l'importance de son apport, et le recouvrement exigible à fur et à mesure des livraisons » (1).

Mais alors le contrat social, est-ce le contrat de J.-J. Rousseau? Le contrat social, note Proudhon en passant, peut offrir des ressemblances avec la doctrine de Saint-Simon, mais de la doctrine de Rousseau il est tout l'opposé. Rousseau n'a été que le porte-drapeau de la réaction et de l'absolutisme (2).

(1) *Idée générale*, éd. Flam., p. 117.

(2) Proudhon est ici plus dans la vérité que quelques-uns qui ont prétendu que la Déclaration des droits de l'homme était inspirée du Contrat social. V. not. P. JANET, *Histoire de la science politique*, II, p. 456, 3e éd.; et sur ce point, BONNARD, *Les idées politiques de J.-J. Rousseau* (Rev. du dr. publ., 1907, p. 785); DUGUIT, *Traité de droit constitutionnel*, 1911, I, 33, II, 7.

Le contrat social de Rousseau consacre l'abdication de l'homme entre les mains de l'État, alors que le légitime contrat social doit non seulement laisser le contractant libre, mais encore ajouter à sa liberté; non seulement lui laisser l'intégralité de ses biens, mais encore ajouter à son bien-être. Le contrat social de Rousseau ne vise que les rapports politiques alors que les points fondamentaux du légitime contrat social ont trait précisément à l'échange, au travail, aux forces industrielles. Le contrat social de Rousseau porte dans ses considérants que la société déprave l'homme, alors que le légitime contrat social a pour but de balancer les libertés entre elles, afin que, celles-ci restant intactes, la liberté de chacun puisse servir d'auxiliaire à la liberté d'autrui: «L'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables. »

L'idée de contrat social est maintenant posée. C'est désormais le phare qui va éclairer Proudhon. Le contrat social, c'est l'Idée, l'idée par excellence, l'idée qui doit assurer la solution du problème social et qui seule peut assurer la justice et la solidarité sur la terre. C'est la pensée qui ne va plus cesser d'être exprimée, qui le sera notamment dans le traité sur *La guerre et sur la paix*, dans le traité sur *Le principe fédératif*, et dans la *Capacité politique des classes ouvrières*.

Dans le traité sur *La guerre et sur la paix*, le contrat social nous est représenté comme ayant son point de départ dans la *force* de collectivité. « La *force* de collectivité, voilà le point de départ et la base du contrat social. En vertu de ce contrat, d'ailleurs purement fictif et tacite, chaque citoyen est censé faire volontairement abandon d'une partie de sa force, de sa liberté et de sa propriété, afin de créer une force publique, capable de vaincre toutes les résistances particulières, et qui assure à tous justice et protection » (1).

(1) *La guerre et la paix*, I, p. 233.

Dans le traité sur le *Principe fédératif*, Proudhon se déclare toujours anarchiste; mais il s'aperçoit cependant que l'anarchie ne peut être réalisée dans toute la pureté de son idéal et qu'il faut se contenter d'une approximation. Il s'incline alors devant un gouvernement, le gouvernement fédératif, mais il fait du contrat social l'âme de ce gouvernement. Point capital à noter, insiste-t-il, tandis que dans les systèmes monarchiques, tandis que dans le contrat social de Rousseau, aucune limite n'existe au profit de l'individu au pouvoir du souverain, ce qui est de l'essence du contrat fédératif, c'est que les particuliers et les groupes non seulement s'obligent synallagmatiquement et commutativement les uns envers les autres, mais encore se réservent plus de droits, plus de liberté, plus de propriété qu'ils n'en abandonnent (1).

Dans la *Capacité politique des classes ouvrières* enfin, dans ce testament de Proudhon, c'est à l'apothéose du contrat social que nous assistons. Le contrat social, qu'est-ce? Ce n'est pas un contrat unique et fictif. C'est une série de contrats mutuels et synallagmatiques, réels et contresignés par les parties, contrats exclusifs de tout arbitraire et de tout agiotage, contrats permettant aux citoyens de combiner leurs efforts, de bénéficier de la force collective sans rien abdiquer de leur personnalité. Le contrat social à la fois politique et économique, c'est le *Contrat de mutuation*, c'est *la Mutualité*. Principe, souligne alors Proudhon, qui, « en entrant dans la législation et les mœurs, et créant le droit économique, renouvelle de fond en comble le droit civil, le droit commercial et administratif, le droit public et le droit des gens [qui], en dégageant cette suprême et fondamentale catégorie du droit, le Droit économique, crée l'unité de la science juridique, et fait voir, mieux qu'on ne l'avait aperçu jusqu'alors, que le droit est un et identique, que toutes ses prescriptions sont

(1) *Du principe fédératif*, éd. Dentu, 1863, p. 68.

uniformes, toutes ces maximes des corollaires les unes des autres, toutes ses lois, des variantes de la même loi » (1).

Au point où nous sommes rendus, arrêtons-nous un instant et jetons un coup d'œil en arrière. Des ressemblances n'apparaissent-elles pas évidentes entre le solidarisme et la doctrine de Proudhon? Si le contrat social est le phare qui éclaire celui-ci, n'est-il pas aussi le phare qui éclaire celui-là? Ces diverses conceptions solidaristes, à savoir que les hommes sont des associés, que la loi n'est que l'interprétation de l'accord qui eût dû exister entre les parties, si préalablement il y avait eu contrat, que l'État n'est pas un être extérieur et supérieur aux individus et qu'il n'existe que pour sanctionner les rapports mutuels nés entre eux, que les peuples doivent désormais se grouper sur le terrain de la lutte économique, que la vie doit être assurée à chacun des membres de la société, que « la seule association légitime est celle qui est fondée sur l'équité, c'est-à-dire sur le libre consentement à un échange de services reconnus équivalents » (2), que si les inégalités naturelles ne peuvent être nivelées, du moins les inégalités de condition résultant du fait de l'homme doivent disparaître, que les hommes ne seraient pas des hommes s'ils consentaient à passer des contrats qui ne fussent pas de *justes* contrats, toutes ces conceptions-là ne sont-elles pas autant de points de contact entre les deux philosophies (3)? M. Bourgeois, il est vrai, cite Rousseau, mais il estime, contrairement à ce dernier, que « la puissance sociale précède et seule rend possibles les libertés individuelles » (4), que la société, loin de

(1) *Capacité politique*, éd. Dentu, 1865, p. 211.

(2) V. Bourgeois, préf. de *La politique radicale de* Buisson.

(3) Notons de plus que ce que désire Proudhon, ce n'est pas la suppression de la propriété individuelle, mais la suppression de ses abus et que M. Buisson déclare que le parti radical, qui tire du solidarisme les données essentielles de sa politique, est résolument attaché au principe de la propriété individuelle, mais que cet attachement *ne s'étend point aux abus (op. cit.*, p. 206).

(4) Bouglé. *Le Solidarisme*, p. 71.

dépraver l'homme, le grandit, que le contrat social, loin d'étouffer la personnalité de chaque associé, accroît sa liberté et sa puissance dans l'action commune librement consentie par tous (1). Toutes ces vues qui éloignent M. Bourgeois du philosophe de Genève, ne le rapprochent-elles pas du sociologue franc-comtois?

Un parallèle peut d'autant plus être établi entre les deux doctrines que d'abord, parfois, si les principes divergent, des conclusions à peu près semblables sont acquises par d'autres voies; qu'ensuite, si les idées intransigeantes de Proudhon semblent creuser le fossé, elles subissent dans maints passages maintes atténuations.

Nous disons d'abord que, lorsque les principes sont différents, parfois cependant nos auteurs arrivent par des chemins différents à des conséquences qui ne divergent pas : Proudhon considère que la société est un être réel capable par lui-même de penser, d'agir et de se mouvoir. Il lui est facile par suite de conclure que la raison générale est autre chose que la somme des volontés particulières (2) et que c'est en une conscience commune que, pour agir, la justice a besoin de se développer (3). Mais l'idée de contrat social peut aussi servir à dégager cette différence entre les deux raisons générale et individuelle : « Considérez, dit Proudhon, cette masse que vous allez interroger comme une représentation de tous les âges de l'humanité. Il y a des journaliers, des domestiques, des salariés, multitude pauvre et ignorante, que sa misère sollicite sans cesse au crime, et qui vous figure les générations primitives; au-dessus de cette multitude, une classe moyenne, composée de laboureurs, d'artisans, de marchands et dont les mœurs, les opinions, la fortune expriment assez bien le se-

(1) *Solidarité*, p. 97.
(2) *Justice*, III, 110.
(3) *Justice*, IV, 312.

cond degré de civilisation; enfin, une élite, formée de magistrats, de fonctionnaires, de professeurs, d'écrivains, d'artistes qui marque le degré le plus avancé de l'espèce. Demandez à ces intérêts divers, à ces instincts à demi barbares, à ces habitudes tenaces, à ces aspirations si hautes, leur pensée intime; classez tous les vœux suivant la progression naturelle des groupes; puis vous en dégagerez une formule d'ensemble qui, embrassant les termes contraires, exprimant la tendance générale, et n'étant la volonté de personne, sera le *contrat social*, sera la loi » (1). M. Bourgeois n'admet pas la notion de la réalité de l'être social, mais il admet l'idée de contrat. Lui aussi par suite pourra nous prêcher le respect à la conscience commune. Il faut obtenir du patron, nous dit-il, qu'il veuille bien se pénétrer des misères, des privations, de la vie ouvrière. Il faut obtenir de l'ouvrier qu'il veuille bien mesurer les soucis, les risques, la responsabilité de la vie patronale. « Si le patron s'est ainsi placé au point de vue de l'ouvrier, si l'ouvrier à son tour s'est placé au point de vue du patron, qu'arrive-t-il par cela même? C'est qu'à un moment donné ils ont nécessairement pensé en commun, c'est qu'à ce moment leur conscience est devenue commune, et l'acte qu'ils accompliront à ce moment-là répondra à la fois à la pensée de justice de l'un et de l'autre, ce sera l'*acte social* conforme à la pensée de justice commune à tous » (2).

Nous disons en second lieu que la théorie de Proudhon semble rejoindre la théorie de M. Bourgeois parce que dans maints passages il a atténué ses formules sonores.

Plus de charité, dit Proudhon, et la théorie de M. Bourgeois est au contraire teintée de fraternité. Certes, c'est à cette formule de Proudhon : Plus de charité, que notre observation s'applique peut-être le moins. Car quiconque a lu son

(1) *Philosophie du progrès*, éd. Flam., p. 99.
(2) *Solidarité*, p. 230.

œuvre a toujours présents à l'esprit ses accents enflammés dirigés contre cette institution. Est-ce à dire cependant que notre observation ne s'applique pas du tout? Et d'abord, quoique tonnant contre la charité, n'arrive-t-il pas à Proudhon de la recommander comme malgré lui? Lorsqu'il estime que celui qui est apte à produire plus vite que les autres, une fois sa tâche finie, doit se reposer afin de ne pas ravir le travail au moins habile (1), lorsqu'il fait un devoir à celui qui recueille un naufragé de partager avec ce dernier ses récoltes et son pain (2), lorsqu'il montre à tous comme un exemple à suivre la conduite du père de famille qui traite les ouvriers de la onzième heure comme ceux de la première (3), fait-il bien réellement appel au strict *do ut des*? N'est-il pas là plutôt sur le terrain de la solidarité fraternelle? Et puis Proudhon parfois n'a-t-il pas des élans de pur solidarisme? Dans un chapitre des *Contradictions économiques*, il se demande si l'homme est bon. Si l'homme est bon, ajoute-t-il, il doit rendre honorable la charité légale, il doit faire sous la seule inspiration de l'amour ce qui lui est commandé par la justice ; si l'homme est bon, la justice n'est que de la charité ; si l'homme est bon, « la justice et la charité se confondent » (4). Qu'est-ce à dire? Que si l'homme est bon, il doit considérer comme justes les devoirs qu'il ne considère aujourd'hui que comme devoirs de charité. Hélas, se lamente Proudhon dans ce passage, les hommes ne sont pas bons. La preuve, c'est que précisément ils sont infidèles à la loi d'amour « aime ton prochain comme toi-même », c'est que certains abusent de la conscience des autres, qu'ils en font des valets de leurs intrigues et qu'il faut des lois préventives, répressives

(1) *Premier mémoire*, p. 101.
(2) *Ibid.*, p. 181.
(3) *Célébration du dimanche*, éd. Flam., p. 147.
(4) *Contr. éc.*, I, p. 351, 352.

et coercitives pour imposer une limite à leur liberté. Les hommes ne sont pas bons et par suite actuellement la charité et la justice ne se confondent pas. Mais, dans d'autres pages, c'est un Proudhon optimiste, optimiste même à l'excès, qui fait entendre sa voix. Il va même jusqu'à prétendre avec Rousseau « que l'humanité est vertueuse par nature, qu'il lui suffit pour produire les actes de sa vertu d'être libre » (1). En tout cas, le ton général de son œuvre, c'est que les hommes sortis de l'égalité y rentrent graduellement, que par le travail, le commerce, l'industrie, ils s'adoucissent progressivement. « Autre est la moralité d'un peuple sauvage, ignorant et sans industrie, autre celle d'un peuple travailleur et artiste (2). » Les hommes se perfectionnent continuellement à tel point que les lois, pendant un temps nécessaires pour contenir leurs passions, deviendront bientôt inutiles. Devenant de jour en jour meilleurs, tendant vers la bonté, les hommes en conséquence doivent tendre aussi naturellement à confondre la charité avec la justice. Un jour, c'est un acte de charité qui devient justice, un autre jour, c'est un autre acte de charité et ainsi de suite. Il y a donc tendance constante de la charité à devenir justice. Si nous n'avions que le chapitre de la *Providence*, cette conclusion serait peut-être jugée un peu hardie, mais d'autres textes, et notamment un chapitre de *la Justice*, celui-ci bien précis et même accompagné d'assez longs commentaires, viennent confirmer cette interprétation et fournir des arguments à cette thèse toute solidariste que c'est la charité qui nourrit la justice. « Avec le principe de mutualité, est-il écrit dans la *Théorie de la propriété*, *la charité est redevenue justice* en étant organisée d'une manière intelligente et intelligible » (3). Et plus explicitement dans

(1) *Justice*, III, 243.
(2) *Mélanges*, III, 18.
(3) *Théorie de la propriété*, Flam., p. 26.

Justice il est dit : « (La charité) n'est autre que la compensation que les âmes généreuses apportent d'elles-mêmes à l'injustice du système; compensation insuffisante tant qu'elle ne sera pas convertie par la Révolution en lien de droit » (1). Donc le Droit, c'est de la charité convertie. Et convertie en vertu de quel principe? « *En vertu de la solidarité sociale* » (2). Et notre auteur continue : « Le temps viendra où, par le développement de la science sociale, les rapports de justice étant de mieux en mieux déterminés, les choses de conseil passeront dans les préceptes, à peu près comme on le voit dans le contrat d'assurance, qui a précisément pour but de remplacer par un droit positif le bénéfice précaire de la charité. » Ainsi cette maxime « faites aux autres comme à vous-même » n'a été d'abord pour les peuples qu'une sorte de conseil, elle tend aujourd'hui à devenir précepte, à prendre un caractère décidément obligatoire (3). L'ancien droit avait un caractère plutôt *négatif* ayant pour but d'empêcher plutôt que de constituer des garanties. Le nouveau droit au contraire est essentiellement *positif*. Il nous commande non seulement de ne pas faire le mal, mais encore de nous aider (4). Tous ces développements, image anticipée du solidarisme, ne tendent-ils pas à prouver que bien avant son intelligence le cœur de l'homme lui révèle la voie de la justice?

Plus d'État, plus de gouvernement, dit Proudhon. M. Bourgeois n'est pas aussi radical. Il veut bien un État, mais un État qui ait seulement pour rôle de procurer l'exécution des libres contrats particuliers. Cette fois notre observation s'applique pleinement. Les deux théories vont se rejoindre parce

(1) *Justice*, III, 169.
(2) *Justice*, III, 170. — Proudhon lancé dans cette voie ne s'arrête plus. Il voudrait faire tomber sous le coup de la loi jusqu'aux sept péchés capitaux.
(3) *Capacité politique*, Dentu, p. 86.
(4) *Ibid.*, p. 212.

que c'est bien souvent que Proudhon, malgré sa négation du gouvernement, en suppose cependant l'existence. Le pouvoir, dans le système anarchique, nous explique-t-il, n'a pas pour rôle « de légiférer, ni d'exécuter, pas même de combattre ou de juger, mais d'assister, comme commissaire, aux prêches, s'il y a des prêches; aux débats des tribunaux et aux discussions du parlement, s'il existe des tribunaux et un parlement; de rappeler le sens des lois et d'en prévenir les contradictions; de procurer leur exécution et de poursuivre les infractions » (1). Est-ce là nier le pouvoir? La formule de l'anarchie n'est-elle pas en maints passages voisine de la formule de l'État solidariste? Qui ne le croirait à la lecture des lignes suivantes? « L'État est la résultante, non la dominante des intérêts. Loin de commander les intérêts, il n'existe que pour les servir. En tant que l'individu est tenu de respecter le pacte, à peine de perdre l'appui de la cité et d'encourir son animadversion, il semble subordonné à l'État; mais en tant que le même individu a le droit de rappeler les autres au respect du pacte et de requérir la protection de la cité, il est supérieur à l'État et lui-même souverain » (2).

Le programme solidariste comprend notamment des mesures à prendre pour assurer l'égalité du point de départ, l'impôt progressif, des restrictions au droit du propriétaire de faire sienne la plus-value qui ne résulte pas de son fait.

1° *Des mesures tendant à assurer l'égalité du point de départ.* — Même préoccupation chez Proudhon. Ce but-là : empêcher que les forts n'écrasent les faibles, est par lui âprement poursuivi. Nous avons déjà dit qu'il établissait un parallèle entre

(1) *Confessions*, p. 227.
(2) *Justice*, I, 123.

la dette dite sociale et la douane. Or qu'est-ce que la douane? « C'est une compensation ayant pour but d'équilibrer, entre pays inégalement favorisés, les moyens de la production *et les conditions de la concurrence* » (1). Sur le chapitre de l'égalité, Proudhon, du moins dans ses premières œuvres, est même plus solidariste que les solidaristes. M. Bourgeois estime que la société ne peut pas garantir à chacun de ses membres l'égalité du salaire, que cette égalité n'est ni désirable, ni possible. Proudhon pose au contraire, comme conséquence de la solidarité, l'égalité du salaire. Il est même tellement hanté par l'idée que l'homme de talent tient tout des ancêtres et de ses contemporains qu'il a peur bien souvent que celui-ci ne rende à la société tout ce qu'il en a reçu. Et cette considération va jusqu'à faire naître chez lui une tendance à vouloir rompre l'égalité qu'il vient de proclamer, mais à la rompre au détriment de l'élite : « On trouverait plutôt dans le talent, écrit-il, des motifs de rabaisser son salaire que de l'élever au-dessus de la condition commune » (2). Quoi qu'il en soit, c'est dans de nombreux passages que Proudhon affirme l'équivalence du travail domestique et du travail intellectuel et qu'il conclut de cette affirmation à l'équivalence nécessaire des appointements : « Tel ouvrier, imprime-t-il, dépense plus d'esprit à ferrer un cheval que tel feuilletoniste à écrire une nouvelle. Et je vous dirai en confidence que j'attends impatiemment les dix volumes d'*Histoire du Consulat et de l'Empire*, annoncés par M. Thiers, pour montrer en une cinquantaine de pages, d'après l'auteur même, que le petit caporal n'était pas un géant » (3).

(1) *Théorie de l'impôt*, p. 184.
(2) *Premier mémoire*, p. 115
(3) *Avertissement*, Garnier, 1848, p. 83. — Adde, *Justice*, II, 341 : « Le savant qui n'est que savant est une intelligence isolée, ou, pour mieux dire, mutilée, faculté puissante de généralisation et de déduction, si l'on veut, mais sans valeur exécutive; tandis que l'ouvrier dûment instruit représente l'intelligence au com-

2° *L'impôt progressif.* — Dans Proudhon, on trouve aussi des arguments en faveur de l'impôt progressif (1). A un moment de sa vie, il défend l'impôt sur le capital présenté par M. de Girardin. Et comment le défend-il? Quels effets en attend-il? Comment il le défend? Par des considérations qui pourraient servir de préambule à l'impôt progressif. Vous ne pouvez vous isoler. Vous jouissez malgré vous des bienfaits de la société. On vous assurera donc malgré vous. « Pouvez-vous posséder, acquérir en dehors de la société, sans le secours et le concours de la société? Non. Par conséquent, vous ne pouvez trouver mauvais que l'État, qui vous protège, vous fasse payer une prime d'assurance » (2). Et quels effets Proudhon attend-il de l'impôt sur le capital? Des effets plus grands que ceux que compte tirer M. Bourgeois de l'impôt progressif. Il espère qu'il permettra de reprendre leurs revenus aux capitalistes. La prime à payer devenant égale ou même supérieure à la rente et à l'intérêt du capital, la rente de la terre, l'intérêt de tous les capitaux, le loyer des maisons n'existeront point pour les propriétaires, mais pour l'État (3).

Et puis comment Proudhon justifie-t-il la rente? Il constate que les détenteurs du sol touchent des rentes. Ils ont donc une situation privilégiée vis-à-vis des industriels. Ils touchent des rentes inégales. Les uns jouissent donc de privilèges vis-à-vis des autres. Le rôle de la rente? C'est un

plet, l'intelligence servie par des organes, disait M. de Bonald. » *Majorats littéraires*, p. 14 : « Celui qui a son idée dans le creux de sa main est souvent un homme de plus d'intelligence, en tout cas plus complet, que celui qui la porte dans sa tête, incapable de l'exprimer autrement que par une formule. »

(1) Notons immédiatement que les deux conceptions que se font de l'impôt Proudhon et M. Bourgeois se rapprochent par certains points. Pour le premier, l'impôt est un échange; pour le second, c'est aussi un échange, l'échange d'une partie de notre avoir présent contre une nécessité sociale. Pour le premier, l'impôt est un rachat, une sorte de rédemption du monopole (*Contr. éc.*, I, 283) ; pour le second, l'impôt sur le revenu est le rachat de la liberté et de la propriété individuelles.

(2) *Mélanges*, II, 288.

(3) *Mélanges*, II, 285.

instrument de justice distributive opérant entre les individus comme la douane entre les nations. « C'est un des mille moyens que le génie économique met en œuvre pour arriver à l'égalité. C'est un immense cadastre dont le résultat définitif doit être d'égaler la possession de la terre entre les exploiteurs du sol et les industriels » (1). Remplacez dans ces développements des *Contradictions* économiques le propriétaire par l'État, faites-en un collecteur de cette espèce de douane appelée rente et vous avez un impôt de nivellement.

Ajoutons qu'un des faits saillants de l'impôt solidariste, c'est le but auquel il est destiné, but d'assurance mutuelle. Or l'égalisation par l'assurance mutuelle est une idée qu'on rencontre chez Proudhon. Il voudrait aboutir à une égalité matérielle d'exploitation par suite d'une assurance mutuelle contre les inégalités de qualité du sol et contre tous les désavantages de la culture (2). « Si le travailleur tombe malade ou s'estropie,si un canton souffre de l'inondation ou de la grêle, la société communale ou provinciale en passe écriture *par profits et pertes*; le sinistre est réparti sur toutes les têtes; c'est la solidarité universelle » (3). Proudhon a donc parfois des instincts plus solidaristes que ceux des solidaristes puisqu'il se montre partisan de niveler par l'assurance même les inégalités naturelles.

3° *Des restrictions au droit du propriétaire de faire sienne la plus-value qui ne résulte pas de son fait.* — Proudhon lui aussi dénie le droit du propriétaire à la plus-value. Il revendique 1° le droit du cultivateur à la plus-value de la propriété qu'il cultive (4); 2° le droit de la société dans la plus-value de terrains résultant de nouvelles bâtisses, de la création de

(1) *Contr. éc.*, II, 204.
(2) *Mélanges*, I, 70.
(3) *Avertissement*, p. 39 (note).
(4) *Premier mémoire*, p. 90. *Idée générale*, Flam., p. 210.

nouveaux quartiers et en général de causes étrangères à l'action des propriétaires (1).

Ainsi le solidarisme moderne rappelle par plus d'un trait la doctrine de Proudhon. Le triomphe du solidarisme, aurait pu penser ce dernier, s'il avait vécu de nos jours, c'est le triomphe de ma propre pensée. *Levabo ad cœlum manum meam, et dicam : Vivo ego in aeternum.* Je lèverai ma main vers le ciel, et je dirai : mon *Idée* est immortelle.

— Solidarisme, comment te nommes-tu?

— Je me nomme *Contrat mutuel, Garantie du travail* !

— Quel est ton drapeau?

— Celui de la *science* même !

— Ta devise?

— L'Égalité devant la fortune !

— Où nous mènes-tu?

— A la *Fraternité* !

— Salut à toi, Solidarisme ! tu es la Révolution même. Puisse ta bienfaisante influence chasser de devant les yeux du prolétaire ce spectre affreux : Jamais ! et planter dans son cœur cet espoir radieux : Un jour !

(1) *Capacité politique*, p. 141.

CHAPITRE IV

PROUDHON ANTISOLIDARISTE

Comment Proudhon peut-il être antisolidariste puisque le solidarisme ne date pas de vingt ans? C'est que l'histoire se recommence quelquefois, qu'on peut y trouver des époques parallèles et que précisément les idées qui étaient propagées dans le milieu du XIXe siècle offrent plus d'un point de ressemblance avec les idées solidaristes du temps présent. Les journaux de 1840, comme les solidaristes modernes, prêchaient le devoir et la fraternité. Le premier numéro de l'*Egalitaire* publiait que « le but de la nature ne sera jamais réalisé, si nous ne consacrons comme fondement de l'édifice le dévoûment de chacun à tous et de tous à chacun, si nous ne proclamons sans réserve ces deux grandes puissances de l'avenir : l'égalité et la fraternité. » Et puis surtout 1848, c'est l'époque qui éveille à la mémoire le nom de Louis Blanc qui travaillait à établir la solidarité entre tous les ateliers, entre toutes les industries, entre tous les membres de la société, et aussi le nom de Pierre Leroux qui « voulait remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine. » 1848, c'est l'époque où l'on prétend, comme on le prétend de nos jours, agiter le drapeau des réformes sociales avant celui des réformes politiques. 1848, c'est l'époque d'une révolution née sous l'inspiration de la formule du *droit au travail*. 1848 enfin, c'est

l'époque d'une constitution qui place dans son programme le droit à l'assistance et qui porte gravée sur ses tables une Déclaration des droits et des devoirs.

L'assistance dette morale ou dette positive? Le solidarisme pose la question. La révolution de 1848 la posait aussi. Le problème solidariste est donc sinon le même, du moins de la même espèce que celui soulevé autrefois par le droit au travail, le droit à l'assistance. Parcourez les journaux de 1848, 1849, vous y trouverez dans de nombreux articles et en particulier dans celui de Bastiat intitulé *Justice* et *fraternité* absolument les mêmes arguments que ceux dirigés en 1903 par l'Académie des sciences morales et politiques contre la doctrine de M. Bourgeois et de M. Brunot.

Par suite, si Proudhon n'a pas connu le solidarisme, il a connu des écoles qui avaient avec lui certaines affinités. Or de ces écoles il se montre l'adversaire acharné. Il fulmine contre ceux qui posent le dévouement comme principe de l'égalité. Il s'en prend notamment aux rédacteurs du numéro de l'*Égalitaire* que nous avons cité (1). Il bafoue Cabet, Louis Blanc et P. Leroux (2). Et qu'on ne dise pas : Les attaques de Proudhon concernent uniquement les communistes. Les solidaristes ne sont pas des communistes, donc elles ne les concernent pas. Proudhon s'explique clairement. Il vise les quasi-communistes, les socialistes mitigés, « ceux qui, moins intolérants que les autres, ne proscrivent pas d'une manière absolue la propriété, la liberté industrielle, le talent indépendant et initiateur », mais combattent « ces influences dangereuses par des moyens détournés, les découragent par les tracasseries, les vexations, les taxes et une foule de moyens auxiliaires dont les anciens gouvernements fournissent les types, et que

(1) *Premier mémoire*, p. 221.

(2) Notons en passant que Proudhon s'applaudit de la dissolution de *Solidarité républicaine*.

la morale d'État autorise : impôt progressif, impôt sur les successions » (1)... A tous ceux-là s'adressent les invectives du sociologue franc-comtois.

Nous savons que Proudhon a évolué. Dans ses premiers travaux, il sourit au solidarisme. Il place la propriété sous l'égide de la société, il la déclare révocable, intransmissible entre vifs. Puis il écrit une série de livres dont chacun suppose le précédent, mais dont le dernier est le renversement des idées solidaristes, renversement complet puisqu'il y attaque précisément les lois de son temps qui peuvent être regardées comme l'expression inconsciente du principe solidariste non encore dégagé : La restriction *quatenùs juris ratio patitur* apportée au *jus abutendi*, le droit d'expropriation pour cause de nécessité publique dégénéré en droit d'expropriation pour cause d'utilité publique mettent la propriété à la discrétion du pouvoir, la déshonorent et détruisent la liberté. Malheur aux peuples chez lesquels la propriété abdique et retombe en fief ! Cette évolution de Proudhon nous est précieuse. Elle déroule devant nous les raisons pour lesquelles progressivement, étapes par étapes, il a rejeté les lambeaux de solidarisme qui faisaient corps avec sa doctrine.

Le Solidarisme ne peut avoir son fondement dans la science.

Est-ce une raison parce que telle est la loi de la nature pour que telle doive être aussi la loi de l'homme (2)? Et puis quel est le spectacle que nous offre la nature? On dit : il y règne l'harmonie. Mais l'harmonie ne provient-elle pas de la

(1) *Capacité politique*, Dentu, p. 81.

(2) V. ce que nous disons plus haut. — « La ressemblance de deux séries dont le sujet est divers n'est point un argument de l'identité de la loi qui les gouverne. Où est la raison sérielle qui unit les propriétés chimiques et physiologiques des corps avec la condition sociale de l'homme. » *(Création de l'ordre*, 311, p. 284.) Cet argument a d'autant plus de valeur que M. Bourgeois accentue la différence entre l'organisme et la société en n'admettant pas la réalité de l'être social.

lutte entre les forces? On dit encore : La solidarité caractérise la vie. Mais cette solidarité n'est-elle pas hiérarchie, subordination? Créer une société à l'image de la solidarité organique, ne serait-ce pas créer une féodalité plutôt qu'une association libre? Dans un gouvernement démocratique, expression spontanée du principe de liberté et qui se pose par la convention, la physiologie n'est plus de rien.

Toutes ces observations de Proudhon, nous les avons indiquées chemin faisant. Il en est cependant une dont nous n'avons pas parlé et que nous voulons dégager ici :

Proudhon affirme que dans la nature il y a solidarité, mais il affirme aussi qu'il y a non-solidarité. Souvenons-nous que pour lui, l'animal le plus parfait est celui dont les membres sont le mieux coordonnés, mais aussi le mieux spécialisés, c'est-à-dire les plus doués d'une vie propre, les plus indépendants. « L'homme, dit-il ailleurs, vit au milieu de ses semblables, vit au sein de la nature, ce qui ne l'empêche pas d'être libre et de pouvoir se dire inviolable » (1). L'homme donc, au milieu de la nature, de même que toutes les choses d'ailleurs, reste toujours lui-même. Cette idée-là, M. Boutroux la mettra plus tard en pleine lumière. Pourquoi, dit-il, Pascal a-t-il pu expliquer la suspension de la colonne de mercure dans le baromètre? « C'est parce que ce phénomène, en même temps qu'il est solidaire d'une certaine condition, la pression atmosphérique, est sensiblement indépendant des autres. La possibilité de la science humaine repose et sur l'existence de relations de solidarité dans la nature, et sur l'isolement relatif de certains systèmes de phénomènes » (2). Par suite, si vous voulez appliquer à l'homme les lois de la nature, enseignez non seulement la solidarité, non seulement l'interdépendance, mais encore l'indépendance. C'est aussi

(1) *Théorie de la propriété*, p. 177.
(2) Boutroux, dans d'Eichtal et Brunot. *La Solidarité sociale*, p. 120.

l'enseignement que nous donne Proudhon. S'il proclame que « l'homme n'est homme que par la société » (1), il ne cesse d'affirmer qu'il faut « opposer l'individu au groupe » (2), que « le progrès, ce n'est pas la constitution du groupe, c'est l'exaltation de l'individu », que « la perfection économique est dans l'indépendance absolue des travailleurs, de même que la perfection politique est dans l'indépendance absolue du citoyen » (3).

La Solidarité ne peut être toute la morale, ni toute l'histoire.

La solidarité n'est pas toute la morale : elle excuse bien des mauvaises actions. Un marchand de vin appelle à son aide l'eau et les poisons. Il a peut-être hésité un instant à mal faire. Puis il s'est dit : Suis-je vraiment coupable? D'autres agissent comme moi. Et, si je n'agissais pas ainsi, pourrais-je supporter la concurrence? Les autres se montrent égoïstes. Je suis forcé de me montrer égoïste moi-même, autrement la ruine et la faillite me guettent. D'où vient la rage des falsifications? De ce qu'un concurrent en donne l'exemple. Et ce concurrent, qui l'excite? Un autre concurrent. C'est donc la masse, et dans la masse chaque individu en particulier, qui, par un accord tacite de leurs passions, organise ces détestables pratiques (4). Ainsi, par la contagion, la solidarité bien souvent « consiste en une sorte de congé tacite que nous nous donnons mutuellement de faire mal » (5).

Remarquez en outre que la morale solidariste, ce n'est que

(1) *Premier mémoire*, p. 187.
(2) *Théorie de l'impôt.*
(3) *La révolution sociale*, Garnier, 2e éd. 1852, p. 53.
(4) *Contr. éc.*, I, 363.
(5) *Justice*, IV, 295. — « La solidarité sociale, dit M. Renouvier, engendre de tous côtés une injustice de réciprocité et fait de la justice sociale une œuvre ardue, et à la rigueur, impossible. » *(Nouvelle Monadologie.* Paris, Colin, 1899.) Sur ce point, v. Jacob, *op. cit.*, p. 229 et s.

la morale de l'intérêt. Fais le bien à autrui, car ce bien fait à autrui te profitera à toi-même. Evite de faire le malheur d'autrui, car le malheur d'autrui rejaillira sur toi. C'est en ces commandements que peut se résumer la morale solidariste. « Comme homme, partie de l'humanité, *sa* prospérité est ta prospérité, *sa* souffrance est ta souffrance. Si, par conséquent, tu fais ce qui est bien *pour elle*, tu te rends service à toi-même; si tu fais ce qui est mauvais *pour elle*, tu te nuis à toi-même. L'humanité florissante est ton paradis, l'humanité périssante est ton enfer » (1). Les solidaristes ont donc une tendance à identifier la justice et l'intérêt bien entendu de chaque citoyen. Ils méritent par suite les reproches que Proudhon adresse à ceux qui estiment « qu'un homme qui, par cupidité, avarice ou tout autre motif honteux, commet une félonie, est tout simplement un sot, qui ne comprend pas ses intérêts » (2). Non, les motifs que nous avons d'obéir à la justice ne se réduisent pas à un calcul d'intérêt. S'il en était ainsi, l'ordre social ne serait pas stable. Vous me dites : c'est mon intérêt de suivre l'intérêt général. Mais cet intérêt-là m'est masqué, tandis que je vois clairement le gros bénéfice immédiat que va me procurer tel intérêt de circonstance. Je trouve qu'à me conformer à vos indications, il y a perte à l'heure actuelle pour moi, qu'à m'en écarter au contraire il y a gain. Mon intérêt tel que je l'entends va faire pencher la balance du mauvais côté. Sous l'empire d'une morale utilitaire, peut-on me blâmer? Du tout.« La Justice étant la même chose que l'intérêt, personne ne pourrait trouver mauvais que nous en fussions juges : l'homme qui de deux intérêts préfère le plus considérable, peut se tromper; il n'est pas coupable » (3). « Droit et intérêt, conclut Proudhon, sont deux

(1) Cité par Bureau : *La crise morale des temps nouveaux*, p. 340.
(2) *Justice*, VI, 60.
(3) *Justice*, III, 278.

choses aussi radicalement distinctes que paillardise et mariage »(1).

La solidarité n'est pas toute l'histoire : Le solidarisme asservit. Il charge les hommes d'une dette qui renaît aussitôt payée. D'avance le fruit de mon travail est frappé d'hypothèque. Je dois; donc, dans une mesure indéterminée, je suis obligé de travailler pour autrui, c'est-à-dire de me donner à autrui, à la communauté. Une telle doctrine suit-elle la loi de l'évolution? Non. La loi de l'évolution, c'est la division du travail de plus en plus prononcée. Avec la civilisation, la division du travail s'accentue de plus en plus, les besoins deviennent de plus en plus divers, les aptitudes de plus en plus spéciales. L'homme par suite se dégage de plus en plus du communisme, de plus en plus s'accroît son individualité. Ah certes! Plus le travail se divise, plus aussi les hommes font des permutations de services, plus aussi par suite ils deviennent solidaires les uns des autres. Mais cette solidarité-là, c'est une solidarité qui augmente la liberté et la richesse (2). Ce n'est pas la solidarité écrasante de Louis Blanc et de tous ceux qui font appel à la raison d'état de la fraternité et veulent ainsi pétrifier, solidifier la société. « La division du travail est créatrice de l'homme aussi bien que de la richesse... Mais appliquer la loi de division, c'est fomenter l'individualisme, c'est provoquer la dissolution de la communauté » (3). Ailleurs : « Une conséquence de la division du travail, c'est qu'autant elle engendre de spécialités, autant elle crée de foyers d'indépendance, ce qui implique la séparation des entreprises, justement le con-

(1) *Justice*, VI, 61.

(2) « Au point de vue social, *liberté et solidarité sont termes identiques*; la liberté de chacun rencontrant dans la liberté d'autrui, non plus une limite, comme le dit la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1793, mais un auxiliaire, l'*homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables.* » (*Confessions*, éd. Garnier, 1852, p. 233.)

(3) *Contr. éc.*, II, 275.

traire de ce que cherchent les fauteurs d'associations communistes comme les fondateurs d'associations capitalistes » (1).

La solidarité nous enchaîne à un état de choses qui a pu être juste à une certaine époque, mais qui ne peut pas toujours être juste. La justice est donc l'apanage de ceux qui savent secouer les liens de la solidarité et marcher vers le progrès. « Le Christianisme et la Révolution ont été des révoltes de l'humanité. » Ce n'est qu'en se séparant de la tradition générale du genre humain qu'ont pu être décrétés les principes de 1789. Ils sont non point un « héritage », mais une « conquête » (2). Et maintenant encore, estime Proudhon, certaines institutions rétrogrades étouffent la conscience, arrêtent l'essor de la liberté. Désolidarisez-vous, s'écrie-t-il, *Coupez le câble* ! (3)

Le Solidarisme prend la fin pour son commencement

Proudhon est un apôtre de l'égalité. M. Bourgeois aussi. Alors il n'y a pas de différence entre eux? Loin de là, il y en a une très grande dans leur façon de vouloir réaliser l'égalité.

M. Bourgeois fait appel au dévouement. Il souhaite que le dévouement, que l'esprit de solidarité complètent la part du faible pour l'élever à la hauteur de la part du fort. Mais il se méfie de la tiédeur du dévouement. Peut-être durant sa vie a-t-il trop vérifié l'exactitude de cette parole de Proudhon : « L'homme peut aimer son semblable jusqu'à mourir; il ne l'aime pas jusqu'à travailler pour lui » (4). Aussi cherche-t-il à imposer le dévouement, et finit-il par traiter en créancier celui qui n'a rien et en débiteur celui qui grâce à son travail et à l'épargne est parvenu à s'élever à une certaine condition

(1) *Capacité politique*, p. 171.
(2) *La Justice poursuivie par l'église*, éd. Flam., p. 137.
(3) *Justice*, III, 241.
(4) *Contr. éc.*, I, 202.

sociale. Son appel au dévouement se transforme en un appel à l'autorité. Que ceux qui doivent le dévouement commencent par remettre aux hommes qui possèdent la science de la solidarité leur fortune et l'autorité. Pour régénérer la société, M. Bourgeois recourt au capital et au pouvoir. Solidarité d'abord, tel est son principe.

Tout autre est le système de Proudhon. Voici d'abord le langage du premier mémoire : Il n'y a pas besoin de parler de complément de part, il n'y a pas lieu de faire intervenir des décrets souverains. Tous les hommes sont égaux de par la nature et de par l'éducation. Tous les hommes sont égaux parce que, dans l'ordre des idées commerciales, tous sont également forts. Tous ont la capacité de fournir une fonction sociale et toutes les fonctions sociales sont égales entre elles (1).

Proudhon ne persistera pas dans cette attitude d'égalitaire absolu. Il expliquera, commentera, rectifiera et déformera lui-même ses primitives formules. Il finira par admettre qu'il y a chez certains absence de mérite. Il n'en repoussera pas moins toujours avec la plus grande vigueur le dévouement, « théorie de fripons, éversive de la société et de la morale » (2). Il n'y a pas, estimera-t-il, même mérite chez l'un comme chez l'autre, eh bien ! il n'y aura pas égalité. Il n'y aura égalité que quand le mérite et la responsabilité seront les mêmes. « La justice consiste à mettre tous les travailleurs à même d'obtenir, par leur produit un bien-être égal : elle ne va pas jusqu'à conduire la main et forcer la volonté aux individus, à exagérer la charité fraternelle pour niveler, en l'absence du mérite, la récompense. Là surtout est le faible de la communauté : la communauté abolissant le salaire en haine

(1) La pensée de Proudhon ne présente-t-elle pas quelque analogie avec celle de M. Duguit, *op. cit.*, p. 46? « En comprenant que plus les hommes se rendent des services, on comprend encore mieux que les activités individuelles sont socialement égales, puisqu'elles concourent toutes à la solidarité sociale. »

(2) *Contr. éc.*, I, 204.

de l'oppression industrielle dont il est aujourd'hui l'instrument supprime du même coup la responsabilité de l'ouvrier, la liberté des personnes et anéantit la justice distributive » (1).

Les hommes doivent avoir un salaire égal à ce qu'ils peuvent défendre, c'est-à-dire à ce qu'ils peuvent produire. Ils ne doivent pas avoir un salaire supérieur. C'est en vertu de ce principe qu'il faut enlever au propriétaire ses rentes et ses fermages parce qu'il est incapable de défendre par lui-même l'étendue de terrain dont il s'est emparé. C'est en vertu de ce même principe qu'il ne faut pas doubler le salaire normal de l'ouvrier : vous l'inviteriez à la paresse, vous humilieriez sa dignité, vous démoraliseriez sa conscience. Il faut mettre à la jouissance la condition du travail et rentrer dans la loi de répartition économique, *les produits s'achètent par des produits* (2).

L'individualisme de Proudhon ira toujours croissant. Il apercevra à chaque pas de plus en plus nettes les barrières qui se dressent devant l'égalité. Il conservera cependant toujours la foi en une égalité approchée. Mais, pour vaincre, son plan, ses conseils seront toujours les mêmes : Prolétaires, pour fonder la « République industrielle », ne réclamez pas le dévouement, ne vous adressez pas à l'État. Demandez l'égalité à la réforme des mœurs, au progrès des institutions économiques, au crédit gratuit, à l'idée mutuelliste hors de laquelle il ne peut y avoir pour vous ni amélioration possible, ni salut. Réciprocité, Mutualité d'abord, tel est le principe de Proudhon.

Mon principe, c'est la solidarité, c'est l'association, écrit M. Bourgeois. O le plus dangereux des principes, s'exclame Proudhon, principe dont il faut se méfier comme de la volupté.

(1) *Création de l'ordre*, éd. Bintot, § 444, p. 422.
(2) *Contr. éc.*, I, p. 243.

puisqu'il aboutit à la plus désastreuse des conséquences, l'absorption de l'individu dans la collectivité ! « La solidarité (c'est-à-dire l'association), si elle se base sur autre chose que la mutualité, est la négation de la liberté individuelle... là où les conditions du travail obligent d'y avoir recours, ce n'est pas une force, c'est une charge » (1). Elle est une religion qui prêche le devoir et qui le prêche comme le font toutes les religions, c'est-à-dire au nom de l'autorité. Elle implique fusion et responsabilité commune. Elle « efface toutes les fautes, nivelle toutes les inégalités : de là, la solidarité de la maladresse comme de l'incapacité » (2). Elle met le monde dans l'impossibilité de faire un mouvement. Elle le solidifie (3).

On dit, il est vrai, en sa faveur : Elle est source de bienfaits. Elle crée. On invoque en ce sens la concurrence émulative. On assure que si les travailleurs se groupent, leur élan devient allègre et joyeux. Non, l'association ne crée pas, elle n'a par elle-même aucune vertu organique ni productrice. Mysticisme que le travail attrayant ! Ce qui crée en réalité, c'est le travail, l'échange, l'union des forces, c'est-à-dire les moyens employés par l'association fraternelle, non l'association fraternelle même. Rien donc dans l'association ne vient racheter son vice capital, l'entrave à la liberté du travailleur. Non seulement elle est stérile, mais elle est nuisible. Elle cache derrière elle une arrière-pensée d'exploitation et de despotisme (4).

Et cependant, au cours de tous ses écrits, Proudhon de-

(1) *Confessions*, Garnier, 1852, p. 246.— « Dans toute association, les associés, en cherchant par l'union des forces et des capitaux certains avantages dont ils n'espèrent pas jouir sans cela, s'arrangent pour avoir le moins de solidarité et le plus d'indépendance possible » *(Idée générale*, Flam., p. 87.)

(2) *Idée générale*, éd. Flam., p. 84.

(3) Remarquez en passant l'étymologie du mot solidarité, lequel éveille l'idée de ce qui est solide *(solidus)*.

(4) *Idée générale*, p. 78.

mande que nous nous comportions comme des associés. Il ne souhaite pas que nous restions dans un isolement systématique, mais au contraire que nous mêlions le plus possible nos actes avec ceux de nos semblables. Serait-il donc en même temps l'ami et l'ennemi de l'association? Oui, il est vrai que Proudhon préconise l'association, mais il la conçoit d'une tout autre façon que M. Bourgeois. La seule association légitime pour lui, c'est l'association économique, celle qui a pour but de permettre la combinaison des échanges, la permutation des services. Les statuts de cette association ne sont pas longs. On ne voit pas figurer dans leur préambule le mot État, ni celui de fraternité. Son but? Faire de continuels échanges de produits et de services. Sa condition? La justice, la réciprocité. Son moyen? Le crédit gratuit, la Banque du Peuple qui assure à chaque producteur l'instrument de travail et le débouché. Ses caractères? Elle est universelle quant à son personnel et quant à son objet; elle est perpétuelle (on ne concevrait pas que des hommes qui ont fait entre eux un pacte de probité voulussent redevenir menteurs et fripons); elle ne nécessite pas un apport d'argent, ni d'autres valeurs. Voilà l'association qui est le pivot de la Révolution. Celle-là crée, celle-là n'entraîne pas l'aliénation de la personne. Elle crée, car il s'agit précisément ici de donner le branle aux forces économiques qui sont vraiment productrices, et de recueillir toutes les utilités que chacune peut produire et aussi le surplus d'utilités qui peut résulter de leur union. Elle n'englobe pas la personne humaine. Pour opérer des permutations de services, il n'est pas besoin de s'immerger dans une association solidaire ou à forme patriarcale, de socialiser sa personne et ses biens dans une mesure indéterminée. Sans doute, les associés devront entrer en contact les uns avec les autres pour pratiquer l'échange, mais l'échange d'égal à égal et sous la condition de la réciprocité n'est pas une dégra-

dation du moi. La multiplicité des échanges d'ailleurs est le corollaire d'une division accentuée du travail, Or, qui dit division du travail dit foyer d'indépendance, séparation des entreprises, production de plus en plus autonome, c'est-à-dire juste le contraire des systèmes socialisateurs. L'essence du principe mutuelliste, on le voit, c'est de faire produire le maximum aux forces économiques en aliénant le moins possible sa liberté. Nous sommes donc loin ici de l'idéal solidariste. Pour Proudhon, « la meilleure des associations est celle où, grâce à une organisation supérieure, la liberté entre le plus, et le dévouement le moins » (1). Le solidarisme au contraire fait une brèche à la liberté et la comble par le dévouement.

On comprend maintenant le mépris et la colère de Proudhon pour les doctrines de la solidarité et du devoir. Le trait dominant de Proudhon, remarque M. Faguet, c'est sa répulsion à l'égard de tout ce qui unit les hommes et les attache les uns aux autres. C'est le trait qui explique ses idées sur la souveraineté nationale, sur l'instinct religieux, sur les nationalités. Proudhon attaque le principe des nationalités et pourquoi? « Une nationalité, c'est l'idée d'une race considérée comme une personne vivant indéfiniment dans le temps et ayant à ce titre des droits respectables, et, donc, c'est l'idée d'une étroite dépendance entre les ancêtres et les descendants; et Proudhon n'aime pas cette idée-là » (2). Proudhon veut la liberté élevée à sa troisième puissance et l'autorité ramenée à sa racine cubique. A quelle condition un pacte peut-il être légitime? C'est, suivant une formule, à condition que « chacun se réserve individuellement plus de droits, de liberté, d'autorité, de propriété qu'il n'en abandonne » (3), ou suivant

(1) *Idée générale*, p. 100.
(2) Faguet, *Proudhon* (Rev. de Paris, 15 mai 1896).
(3) *Principe fédératif*, p. 68.

une autre formule encore plus radicale, à condition que « le citoyen n'abandonne rien de sa liberté » (1). Comme on s'explique bien alors que Proudhon trouve détestables les doctrines qui subordonnent le droit individuel au droit social. Elles font illusion aux masses parce que leurs partisans affectent de témoigner un certain respect pour la collectivité. Mais ce sont au fond des « doctrines de mort. » Il faut les combattre avec d'autant plus d'acharnement qu'elles se couvrent d'oripeaux libérâtres (2).

Le solidarisme commence par constater que les biens des uns et des autres sont mélangés, qu'un peu de ce qui appartient à Paul se trouve mêlé à la fortune de Pierre. Il y a lieu de faire cesser cette communauté de biens, de peser bien exactement ce qui revient à chacun, d'établir de la façon la plus précise son *doit* et son *avoir*. Bravo ! eût applaudi Proudhon. Le solidarisme parle de *doit* et d'*avoir*. Certes, il y a peut-être quel ques-uns de ses chiffres à rectifier, mais il est dans la bonne voie, car « le *doit* et l'*avoir*, c'est le seul criterium du juste et de l'injuste, du bien et du mal. » Qu'il persévère ! Mais le solidarisme s'arrête en cours de route. Au pêle-mêle des biens occasionné par la solidarité naturelle, il va substituer quoi? Le régime de l'équivalence dans les prestations? Non pas, mais une quasi-communauté, la mutualisation des risques et des avantages, c'est-à-dire un régime fondé sur la charité (3), un régime qui est « l'imputation faite à la société des fautes individuelles, la solidarité entre tous les délits de chacun » (4),

(1) *Capacité politique*, p. 210.
(2) V. *Justice*, V, 57.
(3) « L'assurance sous forme de mutualité, dit M. Gide, est de tous les contrats celui qui déborde le plus au-delà des limites de la stricte justice. » *(Solidarité ou charité*, p. 17). — Proudhon recommande, il est vrai, les sociétés de secours mutuels, mais seulement dans certaines limites. Il ne manque pas d'ailleurs de remarquer que le principe de cette combinaison se réduit à répartir les mauvaises chances « mais sans atteindre jamais le mal dans sa source, sans s'élever à l'idée d'une vraie réciprocité, ni même d'une simple réparation. » *(Contr. éc.*, II, 147.)
(4) *Contr. éc.*, II, 286.

un régime qui est l'abolition de la notion du *tien* et du *mien*, de la notion d'échange et aussi de celle de valeur puisqu'il tend à faire payer non d'après la valeur réelle, mais d'après la qualité de la personne. Etrange théorie en vérité que la théorie solidariste qui commence par se prévaloir de la science du *doit* et de *l'avoir* et qui aboutit à l'abrogation de cette science si salutaire !

Que la solidarité soit ! Voilà pour les solidaristes la parole régénératrice. Mais cette parole ne régénèrera point, car les hommes n'y obéiront pas. Si vous voulez que la solidarité soit, que d'abord la justice soit ! Pour moi, écrit Proudhon, « la fraternité n'est point le principe des perfectionnements de la société, la règle de ses évolutions; elle en est le but et le fruit » (1). La solidarité pourra être lorsqu'elle aura un aliment, lorsqu'elle s'appuiera sur les conditions économiques. Toute seule, c'est un mythe. Voyez les sociétés communautaires. On n'y enseigne pas les lois de la production et de l'échange, mais l'esprit de sacrifice; et le fruit de cet enseignement, c'est la discorde, la grossièreté, la dégradation du moi, c'est-à-dire la ruine de ce qu'elles voulaient édifier. Solidaristes, vous qui mélangez le tien et le mien, craignez de bâtir sur le vide, craignez que par désir de faire de la solidarité le principe de toute législation, vous n'arriviez en définitive qu'à bannir la solidarité de toute la terre.

Le Solidarisme c'est la religion de la misère.

Pour Proudhon, le but de la Révolution *sociale* est double : 1° Empêcher le travailleur d'être volé, c'est-à-dire faire en sorte que les cinq milliards prélevés par le capital restent à ceux qui les produisent; 2° Doubler, tripler la production afin que puisse être accrue la part de chaque copartageant.

Le vrai problème économique consiste à « faire produire et consommer le plus possible, par le plus grand nombre possible d'hommes » (1).

Et comment doubler, tripler la production?

Par une augmentation du travail :

Il faut forcer, en leur enlevant leurs rentes, ceux qui sont actuellement improductifs à devenir productifs (2). Il faut persuader à ceux qui sont productifs actuellement que la meilleure façon d'éteindre le paupérisme, c'est d'éteindre la paresse et le parasitisme, que loin d'avoir à espérer une diminution dans la somme de travail à fournir, ils ne peuvent attendre le bonheur que d'un régime « où la condition générale sera un labeur de toute la vie » (3).

Une des préoccupations de Proudhon, c'est donc la formation et la création des richesses. Pourquoi a-t-il horreur des grands domaines? C'est entre autres raisons, parce qu'il craint que leurs propriétaires ne laissent les terres en pâture et ne soient tentés de réaliser, non le plus grand produit brut possible, mais le plus grand produit net. Pourquoi se montre-t-il toujours partisan de l'exploitation individuelle de la terre? C'est parce qu'elle tend tous les ressorts de l'énergie humaine (4). Pourquoi s'évertue-t-il à organiser l'échange? C'est parce que l'échange, c'est la richesse.

(1) *Contr. éc.*, II, 296. V. aussi *Contr. éc.*, I, 111.

(2) *Mélanges*, I, 199, II, 178.

(3) *Capacité politique*, p. 310. — Le travail! Proudhon l'a maintes fois célébré : « Le travail est le premier attribut, le caractère essentiel de l'homme. Le travail est l'émission de l'esprit. Travailler, c'est dépenser sa vie; travailler, en un mot, c'est se dévouer, c'est mourir». *Contr. éc.*, II, 350.

(4) Proudhon cependant n'est pas sans signaler le danger du morcellement des héritages, ni sans entrevoir les avantages de la grande culture. Aussi, remarque-t-il à ce propos que l'on peut faire valoir du pour et du contre en ce qui concerne le droit d'aînesse (*Contr. éc.* II, 224). Aussi, peut-on se demander avec M. Berthod si, dans certains de ses écrits, « il ne conçoit pas une forme d'association rurale qui laisserait entière la liberté des petites exploitations, tout en leur assurant la plupart des bienfaits de la grande propriété. » Sur ce point, v. Berthod, *P.-J. Proudhon et la propriété*, p. 148.

Le solidarisme, lui, favorise-t-il le développement de la production? Loin de là, il la comprime deux fois en retirant à celui qui a semé une partie de sa récolte et en conférant à celui qui n'a pas semé ou qui a semé moins que les autres une part de jouissance dans la récolte d'autrui.

1° Le solidarisme comprime la production en retirant à celui qui a semé une partie de sa récolte. — De même que la propriété est un *veto* mis sur la circulation par ceux qui détiennent les instruments de travail (1), de même le communisme atténué, c'est-à-dire le solidarisme, est un *veto* mis sur la richesse (2). Croyez-vous que vous pourrez indéfiniment enlever leur miel aux abeilles? Si vous annulez par des taxes trop lourdes les bénéfices réalisés, vous enlevez au producteur les raisons qu'il a de produire, vous éteignez le feu sacré de l'industrie et, comme résultat, vous n'aboutirez qu'à la banqueroute (3). Vous allez dire, il est vrai : En imposant certaines charges aux plus riches, on ne fait que les priver du superflu. Ce que nous voulons frapper en réalité, c'est le luxe. Vous vous croyez habiles et vous n'êtes qu'aveugles. Frapper le luxe, d'abord c'est ruiner ceux que vous voulez protéger, car c'est supprimer toute une branche du commerce, toute une série d'ouvriers (4); ensuite, c'est interdire les arts, c'est barrer la route au progrès : « Tous les produits du travail humain ont été, et tour à tour ont cessé d'être des objets de luxe » (5).

2° Le solidarisme comprime la production en conférant

(1) *Solution du problème social*, p. 174.
(2) *Ibid.*, p. 101.
(3) *Ibid.*, p. 130.
(4) *Contr. éc.*, I, 304.
(5) *Ibid.*, I, 303. « De même que l'impôt respecte pendant un laps de temps la maison nouvellement bâtie et le champ nouvellement défriché, de même il doit accueillir en franchise les produits nouveaux et les objets précieux, ceux-ci parce que leur rareté doit être incessamment combattue, ceux-là parce que toute invention mérite encouragement. »

à celui qui a semé moins que les autres une part de jouissance dans la récolte d'autrui. — En régime solidariste, tout déshérité, même celui qui n'a fait aucun effort, a le droit de demander une part de jouissance des domaines de Château-Laffite ou de Chambertin (1). Mais alors ce n'est plus compter le mérite, la capacité, l'effort personnel comme éléments de rétribution. Or qu'est-ce qui encourage la production, qu'est-ce qui fait le progrès de la richesse? C'est précisément la responsabilité qui devrait peser sur tous. Qu'est-ce qui fait que le travailleur libre converti en fonctionnaire public devient moitié moins capable? C'est qu'il n'est intéressé ni au bénéfice, ni à la perte (2). Pourquoi, demande Proudhon, et M. P. Leroy-Beaulieu trouve ce mot singulièrement vrai (3), « pourquoi l'agriculture est-elle parmi nous si prodigieusement en retard »? C'est notamment, répond-il, à cause du défaut de concurrence. « Pour déterminer la décadence de l'industrie agricole dans mainte localité, ou du moins pour en arrêter le progrès, il suffirait peut-être de rendre les fermiers propriétaires » (4). C'est surtout lorsque le besoin l'inquiète que l'homme devient industrieux. Sans la guerre avec l'Angleterre, aurait-on songé de longtemps à extraire la soude du sel marin (5)? Sans aiguillon, l'homme ne sort pas de sa paresse. Dans un régime qui, comme le régime solidariste, tend à le délivrer de toute sollicitude, il restera comme assoupi. Il faudra des âmes singulièrement trempées pour pouvoir faire violence à ce milieu endormant. Le solidarisme paralysant l'esprit d'initiative, l'esprit de recherche et par cela

(1) M. Leroy-Beaulieu, parlant du collectivisme, dit : « Le Touareg et l'Esquimau auraient le droit de demander leur part de jouissance des domaines de Château-Laffitte ou de Chambertin. » *(Le collectivisme*, p. 89.)
(2) *Contr. éc.*, I, 200.
(3) *Op. cit.*, p. 105.
(4) *Contr. éc.*, I, 198.
(5) *Ibid.*, 202.

même l'efficacité productive, est impuissant à résoudre la question sociale.

Moi, eût dit Proudhon, l'égalité que je veux, c'est l'égalité par la division du travail, c'est l'égalité conquise et non pas l'égalité offerte, c'est l'égalité non pas précisément dans le bien-être, mais l'égalité dans la pauvreté, ce qui n'est pas synonyme d'égalité dans le paupérisme. Ce que vous voulez au contraire, solidaristes, c'est l'égalité par le dévouement, par la protection de la misère. Votre système est un système de renoncement aux biens et aux plaisirs de ce monde. La religion que vous pratiquez est la religion de la misère (1).

Le Solidarisme prend comme base de ses revendications la formule : Nous naissons débiteurs. Mais les éléments du compte qu'il nous présente sont sujets à contestation.

Examinons les éléments du compte solidariste.

La colonne du débit de l'individu vis-à-vis de la société est noire de chiffres. Première observation : Cette colonne devrait-elle être aussi pleine? devrait-elle même exister? Le *doit* et l'*avoir*, note Proudhon, domine toutes les relations économiques, mais l'esprit de bienfaisance et d'amour s'étend au-delà du *doit* et de l'*avoir*. L'homme supérieur se distingue par l'hommage volontaire qu'il fait de tout son être à l'humanité. Hercule terrassant les monstres, Orphée instruisant les Pélasges grossiers et farouches n'ont rien demandé pour prix de leurs services (2). Nous sera-t-il permis de compléter la pensée proudhonienne? Nos ancêtres en nous léguant le patrimoine que nous exploitons aujourd'hui ont-ils voulu nous constituer débiteurs? N'ont-ils pas plutôt voulu faire acte de générosité? Ne sont-ce pas des donateurs plutôt que des marchands?

(1) *Contr. éc.*, II, 290; I, 202; *Solution du prob. soc.*, p. 85.
(2) *Premier mémoire*, p. 187, 188.

Deuxième observation : Dans le compte solidariste, la colonne du débit de la société est omise. La génération actuelle ne recueille pas seulement un actif. Elle recueille aussi un passif considérable. Combien de temps faudra-t-il pour nous désolidariser du fermage, de l'intérêt, du profit et de toutes les inventions rétrogrades inventées par nos pères?

Troisième observation : Il est une autre colonne omise dans le compte solidariste, la plus importante peut-être, celle relative au crédit de chaque individu. Si l'homme est redevable à la société, la société elle aussi est infiniment redevable à l'homme.

D'abord, partant de ce principe que Prométhée est un être distinct des individus et faisant application de ses idées sur la valeur socialement constituée, Proudhon montre que toute industrie est beaucoup moins une source de richesse pour l'entrepreneur que pour la société. Si on substitue une entreprise de roulage par fer à une entreprise de transport par terre, on s'aperçoit qu'au taux de 18 cent. par tonne et kilomètre, le bénéfice de l'entrepreneur de chemin de fer est à peu près de 10 °/₀, c'est-à-dire le même que celui de l'entrepreneur de roulage. Le bénéfice de la société, si on admet que la célérité du transport par fer soit à celle du roulage de terre comme 4 est à 1, est au contraire de 400 °/₀ (1). Comment donc, puisque l'inventeur procure à la société un avan-

(1) « Supposons, en effet, pour rendre la chose encore plus sensible, que le chemin de fer porte son tarif à 25 cent., celui du roulage restant à 18; il perdra à l'instant toutes ses consignations. Expéditeurs, destinataires, tout le monde reviendra à la malbrouk, à la patache, s'il faut. On désertera la locomotive; un avantage social de 500 p. 100 sera sacrifié à une perte privée de 35 p. 100. La raison de cela est facile à saisir : l'avantage qui résulte de la célérité du chemin de fer est tout social, et chaque individu n'y participe qu'en une proportion minime (n'oublions pas qu'il ne s'agit en ce moment que du transport des marchandises), tandis que la perte frappe directement et personnellement le consommateur. Un bénéfice social égal à 400, représente pour l'individu, si la société est composée seulement d'un million d'hommes, quatre dix millièmes; tandis qu'une perte de 33 p. 100 pour le consommateur supposerait un déficit social de trente-trois millions. » *(Contr. éc., I. De la valeur*, p. 101.)

tage plus grand que celui qu'il retire de son invention, serait-il déclaré débiteur. ?

Et puis qu'est-ce qui fait le progrès? C'est l'initiative individuelle, c'est l'élite. « Le développement de la vie sociale s'effectue par l'essor des énergies individuelles; la masse est de sa nature inféconde, passive et réfractaire à toute nouveauté. C'est, si j'ose employer cette comparaison, la matrice, stérile par elle-même, mais où viennent se déposer les germes créés par l'activité privée, qui, dans la société hermaphrodite, fait véritablement fonction d'organe mâle » (1).

Proudhon dit, il est vrai ,quelque part, qu'il veut la Révolution *par en bas* et non par *en haut* (2). Nie-t-il ainsi l'initiative de l'élite? Nous ne le pensons pas. Il ne veut pas la Révolution *par en haut*, cela veut dire qu'il ne veut pas la Révolution par le pouvoir, par l'arbitraire, par le bon plaisir du prince, par des gens qui n'ont point d'idées ou qui n'ont que des idées visant à discipliner le monde. Il veut la Révolution *par en bas*, cela veut dire qu'il veut la Révolution sans excitation du dehors, par la diffusion des lumières, par la spontanéité du peuple. Les penseurs jetteront la lumière, et le peuple consentant certaines de leurs idées, spontanément se mettra en mouvement. C'est en ce sens qu'on peut parler de l'initiative populaire. Tout pour le peuple et tout par le peuple. Le rôle de l'élite n'est donc point nié. « En fait d'idées, d'opinions, de croyances, d'erreurs, la priorité ne fut jamais aux multitudes. » Il en a été ainsi de l'idée de mutualité comme de celle de communauté. « Quelques esprits spéculatifs en entrevirent, de loin en loin, la puissance organique et la portée révolutionnaire » (3).

Mais alors si c'est l'élite qui actionne la marche du

(1) *Contr. éc.*, I, 238; *Création de l'ordre*, paragraphe 401.
(2) *Mélanges*, I, 83; *Confessions*, p. 34.
(3) *Capacité politique*, p. 84.

progrès, si c'est l'*idée* qui mène le monde, si, comme on le dira plus tard, la civilisation a commencé à fleurir dans un jardin, comment est-il possible à la société de prétendre avoir part aux bénéfices produits par quelques-uns? « Comment lui est-il possible de *faire appel aux principes de sociabilité, de fraternité et de solidarité*, alors qu'elle-même repousse toute transaction solidaire et fraternelle? Au début de chaque industrie, à la première lueur d'une découverte, l'homme qui invente est isolé; la société l'abandonne et reste en arrière. Pour mieux dire, cet homme, relativement à l'idée qu'il a conçue et dont il poursuit la réalisation, devient à lui seul la société tout entière. Il n'a plus d'associés, plus de collaborateurs, plus de garants; tout le monde le fuit; à lui seul la responsabilité, à lui seul donc les avantages de la spéculation » (1).

La société d'ailleurs ne se conserverait pas si elle prenait à sa charge toutes les innovations. A côté d'une entreprise menée à bonne fin, il en est une multitude d'autres qui périssent en route. « Pas une intelligence qui, pour une étincelle de raison, ne jette des tourbillons de fumée ». La société pourrait-elle vivre si elle était forcée de solder toutes ces banqueroutes. Mais alors, si la société ne veut ou ne peut être solidaire des dettes occasionnées par les spéculations particulières, si elle se méfie et se tient en garde contre ces dernières, est-il juste qu'elle présente aux initiateurs une lourde note à payer?

Les socialistes mitigés n'envisageant pas tous les éléments du compte, celui-ci aboutit nécessairement à une erreur.

(1) *Contr. éc.*, I, 238.

Le Solidarisme, c'est la contrainte, l'absolutisme, l'esclavage.

La solidarité consentie, telle est, suivant M. Bourgeois, la seule solidarité acceptable, la seule que prône le solidarisme. Jamais système plus libéral fut-il proposé : Le solidarisme, fait-on remarquer, repousse la théorie despotique, qui voit dans l'Etat un être supérieur aux individus, le solidarisme dénie à l'Etat le droit de nous imposer une dette avant que nous l'ayons consentie.

Mais si on écoute le conseil de Proudhon, il faut se méfier. M. Bourgeois cite Rousseau et Proudhon écrivait en 1851 que « le temps n'était pas loin où il suffirait d'une citation de Rousseau pour rendre suspect un écrivain » (1). Rousseau lui aussi parlait contrat social mais son contrat social n'était que le Code de la tyrannie capitaliste et mercantile. M. Bourgeois parle de solidarité consentie. Approfondissons, disséquons sa théorie. Peut-être son contrat social n'est-il aussi, comme celui du citoyen de Genève, qu'un chef-d'œuvre de jonglerie oratoire ?

Solidarité consentie, dites-vous. Le solidarisme ne fait que sanctionner la volonté présumée des hommes. Mais qui dégagera cette interprétation présumée ? M. Buisson, un des adeptes du solidarisme dont M. Bourgeois a préfacié le livre *La Politique radicale*, répond : « Un juge, un arbitre trouvant les hommes engagés dans [l'] association décide que, si ces hommes ont été laissés libres d'agir à leur gré et suivant leur intérêt à tous, ils ont dû s'associer sur la base de l'égalité et en vue « de l'équitable répartition des profits et des charges »; il tranchera donc tous leurs différends comme si ce contrat avait été signé » (2). Un juge, un arbitre tranchera les différends. Mais c'est alors concentrer dans une individualité

(1) *Idée générale*, Flam., p. 125.
(2) Buisson, *La politique radicale*, p. 216.

suprême la pensée de tous les citoyens. C'est conclure à l'absolutisme, au despotisme. Le solidarisme, c'est la solidarité imposée.

Solidarité consentie, dites-vous encore. Consentie par qui? Par l'unanimité. Non pas. Par qui donc? Par la majorité, c'est-à-dire par une classe, laquelle « juge dans sa propre cause » ne manquera pas de se voter à elle-même des augmentations de salaire, des réductions de travail (1). Mais alors c'est faire relever ceux qui paient de ceux qui mangent le budget. Le solidarisme, c'est de la solidarité imposée.

Solidarité consentie, répétez-vous. Et cependant le solidarisme accouple deux mots qui semblent rugir de se voir accouplés : *vous devez consentir*, nous dit-il. Vous restez au milieu de la nation, donc vous consentez. C'est sous menace d'exil qu'il réclame le consentement. Et si un associé, prétendant que son consentement a été vicié, résiste à ses exigences, il autorise chez lui une minutieuse perquisition, il fait tomber sur lui les foudres du pouvoir, il lui envoie l'huissier, le gendarme et le juge. Inquisition, fonctionnarisme, pouvoir, voilà la triade qu'il évoque, triade souverainement odieuse à Proudhon. L'inquisition et tous ces systèmes d'impôts où le citoyen est mis entre sa conscience et son intérêt ce sont des « atrocités fiscales » (2). Le fonctionnarisme, le favoriser c'est se montrer « plus ignorant mille fois que l'économie politique [c'est ne pas comprendre] que les services publics, précisément parce qu'ils sont publics, ou exécutés par l'État, coûtent fort au-delà de ce qu'ils valent, que la tendance de la société doit être d'en diminuer incessamment le nombre » (3). Le pouvoir, savez-vous, citoyens, ce que c'est que le pouvoir? Savez-vous ce

(1) V. *Solution du problème*, p. 51.
(2) *Théorie de l'impôt*, p. 225.
(3) *Contr. éc.*, II, 283.

que c'est qu'être gouverné? « Être *gouverné*, c'est être, à chaque opération, à chaque transaction, à chaque mouvement, noté, enregistré, recensé, tarifé, timbré, toisé, coté, licencié, autorisé, apostillé, admonesté, empêché, réformé, redressé, corrigé. C'est, sous prétexte d'utilité publique, et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution, exercé, rançonné, exploité, monopolisé, concussionné, pressuré, mystifié (1) », et la tirade se continue. Le solidarisme, c'est de la solidarité imposée.

Le solidarisme en un mot se présente à nous comme une doctrine de liberté, il n'est en réalité que la doctrine de la contrainte. Il veut l'assurance forcée, l'association forcée et l'association forcée, c'est « l'esclavage » (2).

Le Solidarisme est une doctrine transcendantale.

Ce qui frappe quand on lit l'exposé de M. Bourgeois c'est qu'il évite les définitions. Nous avons vu qu'il ne s'était pas demandé : Qu'est-ce qu'un quasi-contrat? C'était pourtant important, qu'il interroge M. Planiol, De même ici, il ne se pose pas nettement cette question : Quelle est la nature, quelle est la cause de la justice? Or, pour Proudhon, c'est là le point capital. Faut-il placer le principe de la justice dans l'homme ou hors de l'homme? Suivant que vous vous décidez pour la première ou la seconde alternative vous servez la cause de la moralité ou de l'immoralité, du progrès ou de la stagnation, la cause de la Révolution ou celle de l'Église. La justice est immanente, c'est-à-dire innée dans la conscience, s'écrie Proudhon. Cette vérité doit être le *fiat lux* du législateur. « Les premières déclarations (27 juillet-31 août 1789, 3 septembre 1791, 15-16 février et 24 juin 1793) n'avaient

(1) *Idée générale*, p. 310.
(2) *Ibid.*, p. 98.

fait mention que des Droits de l'homme et du citoyen; elles sous-entendaient plutôt qu'elles n'exprimaient les *Devoirs*. Vint ensuite la déclaration de l'an III (22 août 1795), qui, au chapitre des Droits, toujours énoncé en premier lieu, ajouta, comme complément, celui des *Devoirs*. Il y a d'abord, dans le simple fait de cette addition, un enseignement qu'il importe de recueillir : c'est que, d'après la Révolution, la conscience n'a originellement qu'une loi, à savoir le respect d'elle-même, sa dignité, sa *Justice*, *Jus*; que cette loi lui est immanente, non communiquée du dehors, et que c'est de la reconnaissance de cette loi en autrui comme en nous-mêmes que naît ensuite le devoir, ou la plénitude de la justice » (1). Par suite, si l'homme a des droits, c'est qu'il les tient de son propre fonds; si l'homme a des devoirs, c'est qu'autrui a droit de son propre fonds à ce que je remplisse des devoirs vis-à-vis de lui.

Et dans la doctrine solidariste, le devoir d'où naît-il? Faute de précisions, il y a chez elle de l'immanence et de la transcendance. Il y a de l'immanence. Elle note l'éminente dignité de la personne humaine, d'où elle fait découler pour tous une égalité de valeur dans le droit social. Il y a de la transcendance. Elle fait appel à l'intérêt de la société. Surtout, c'est sur ce fait « l'homme a reçu un trésor » qu'elle pose le Devoir; et c'est au nom de la société qu'elle en réclame l'accomplissement (2). Sa préoccupation des relations de l'individu avec l'ensemble du corps social a même paru tellement dominante à certains qu'ils lui ont adressé le reproche d'être « sans autorité pour faire prévaloir l'idée de justice dans les rapports personnels entre individus » (3). En vérité, le solidarisme est bien imbu de cet esprit religieux dont parle M. Croi-

(1) *Justice*, III, 162.
(2) Cf. *Justice*, I, 215; V, 56.
(3) Goyau, *Solidarisme et Christianisme*, p. 17.

set dans sa préface au livre de M. Bureau sur *la crise morale des temps nouveaux.*

Je suis débiteur, nous dit-on. Je dois aux hardis compagnons qui sifflent sur l'échelle, font bourdonner les métiers ou sèment les champs, je dois aux ancêtres de l'immense labeur desquels je profite amplement, mais je dois aussi à l'animal qui me fournit le vêtement, à l'air que je respire, à la terre que j'habite. Et comme je ne puis avoir aucune obligation juridique vis-à-vis de l'animal, de l'air, de la terre, je dois en réalité à Celui qui a fait toutes ces choses, c'est-à-dire à Dieu. *Quid habes quod non accepisti?* Qu'as-tu que tu n'aies reçu, disait saint Augustin? Le solidarisme, c'est de la transcendance.

La dignité humaine, le solidarisme l'exalte, mais la ravale aussi. Comme certaines religions, il nous confond, il nous humilie, il nous crucifie (1). Naissons-nous purs? Non, nous naissons chargés du péché solidariste, car nous naissons responsables du fait d'autrui. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum.* Il faut que nous nous fassions absoudre, que nous nous rachetions. Que sommes-nous? « Non point un centre ou un tout, mais la très petite partie d'un tout qui nous dépasse infiniment » (2) et pour lequel il est raisonnable de nous sacrifier. Le solidarisme, c'est de la transcendance.

Ainsi la doctrine de M. Bourgeois, c'est une doctrine religieuse. Pour beaucoup, cette constatation serait un éloge, mais pour Proudhon, c'est une condamnation irrévocable. M. Bourgeois est partisan de l'affranchissement sous toutes ses formes, et il ne trouve à offrir à ses amis que cette triste thèse :

(1) Cf. *Justice*, I, 205.
(2) Expressions de M. Croiset dans sa préface au livre de M. Bureau, p. viii.

Il faut un nouveau culte, il faut de nouveaux fers,
Il faut un nouveau dieu pour l'aveugle univers (1).

On trouve souvent chez Proudhon des expressions qui surprennent : Cicéron et Platon, par exemple, sont des Pères de l'Église (2). Si Proudhon avait pu entendre les conférences de M. Bourgeois, peut-être eût-il pensé que M. Bourgeois lui aussi était un Père de l'Église, peut-être eût-il prononcé cette phrase quelque peu exagérée : Ce que le solidarisme proclame, c'est la justice dans l'Église puisqu'il glorifie le système de la transcendance, et l'injustice dans la Révolution, puisqu'il veut subordonner la liberté à la solidarité, subordination contre laquelle protestent les principes de 1789.

Le Solidarisme a pour conséquence l'impôt progressif; or, l'impôt progressif est l'arbitraire, sans limite et sans frein, donné au Pouvoir sur tout ce que le Droit moderne a affranchi des atteintes du pouvoir.

Proudhon reconnaît que l'impôt proportionnel est injuste (3).

Il devrait être proportionné à la richesse et il est progressif dans le sens de la misère. C'est dans le but de faire cesser ce mensonge de la proportionnalité que les économistes ont

(1) Cf. *Justice*, I, 194.
(2) *Justice*. I, 200.
(3) L'impôt proportionnel, dit Proudhon, est injuste. En effet, d'après cet impôt il est dû au fisc :

pour un revenu de..............Fr.	1.000	3.000	4.000	5.000	6.000
une contribution de................	125	375	500	625	750

De cette façon, en supposant le revenu de la France par an à 250 francs par personne, le père de famille qui touche 1.000 francs par an et reçoit ainsi 4 parts de revenu national paye 125 francs au fisc, c'est-à-dire rend à l'ordre public une demi-part. Le rentier, au contraire, qui, pour un revenu de 6.000 ne paye que 750 francs rend au fisc seulement 3 parts et réalise un bénéfice de 17 parts 1/2. (Proudhon dit 17 parts, mais comme on l'a fait remarquer, c'est 17 parts 1/2 qu'il faut dire. En effet 1.000 ou 4 parts payent 1/2 part, reste trois parts 1/2; 6.000 ou 24 parts paient 3 parts. 21 — 3 1/2 = 17 1/2.) Le raisonnement de Proudhon d'ailleurs nous semble paradoxal. (*Contr. éc.*, I, 286) — Proudhon ajoute encore que la disproportion paraîtra encore plus choquante si on songe que, par suite du phénomène de l'incidence, la plupart des impôts sont rejetés sur les consommateurs.

imaginé l'impôt progressif sur le revenu, comme si en réformant simplement les taxes, on pouvait rétablir entre les citoyens l'égalité des charges. L'impôt qui devrait peser sur le riche, dans notre société actuelle, pèsera toujours sur le pauvre. Intervertir la progression, c'est impossible ! Le grand coupable, c'est notre régime anthropophage, régime de propriétaires, d'entrepreneurs, de capitalistes. Par suite, pour extirper le mal, ce qu'il faut, c'est redresser la raison générale, organiser le crédit, et, loin de pousser à l'aggravation des impôts, chercher la solution du problème social dans une organisation qui tende à les diminuer, et même dans une organisation sans impôts. Ce qu'il ne faut pas, c'est laisser debout le principe de la productivité du capital, le principe de l'usure et se contenter simplement de vains palliatifs contre leurs détestables effets. Les partisans de l'impôt progressif méconnaissent ces vérités. C'est pourquoi ils entassent iniquités sur iniquités et ne sont pas les vrais amis du peuple.

L'impôt progressif reconnaît la suzeraineté du capital et consacre le privilège. Tel est le plus grand reproche que Proudhon adresse à l'impôt progressif.

Suivent ensuite des litanies interminables contre cet impôt :

L'impôt progressif empêche la production des richesses. Il tue l'esprit d'entreprise. Il incite le rentier à diviser sa propriété en lots afin qu'elle lui donne un plus grand rendement. Il interdit toute grande entreprise et poursuit toute fortune apparente : « La richesse refoulée se recueillera en elle-même et ne sortira plus qu'en contrebande; et le travail, comme un homme attaché à un cadavre, embrassera la misère dans un accouplement sans fin » (1).

L'impôt progressif empêche la circulation des richesses. Il

(1) *Contr. éc.*, I, 295.

suspend le cours des lois économiques. Il force l'acquéreur à considérer non plus la valeur réelle de la chose à acquérir, mais l'impôt qui lui sera occasionné. De la sorte maints marchés se trouveront brisés. « L'impôt progressif réduit la valeur vénale au-dessous de la valeur réelle; il rapetisse, il pétrifie la société » (1).

L'impôt progressif empêche une saine distribution des richesses. Il viole ce principe économique que les salaires doivent être égaux aux produits. Il tend à niveler, mais à niveler sans la condition du travail, et par la charité légale. « Et la charité prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre serait la dissolution de la société » (2).

L'impôt progressif empêche la consommation des richesses. Il proscrit les consommations de luxe, « et comme le luxe, en économie politique, est toute production destinée à satisfaire les besoins supérieurs de l'intelligence et du goût, il s'ensuit que l'impôt progressif tue le travail en le faisant rétrograder sans cesse de l'art à l'industrie et de l'industrie à la barbarie » (3).

L'impôt progressif, ce n'est qu' « un joujou fiscal » (4), c'est la confiscation, « le code du despotisme » (5), « un monument de haute ignorance, de brutalité et de réaction économique » (6), bref c'est « l'arbitraire, sans limite et sans frein, donné au Pouvoir sur tout ce que le Droit moderne a affranchi des atteintes du pouvoir, *la liberté*, *le travail*, *l'industrie*, *l'invention*, *l'échange*, *la propriété*, *le crédit*, *l'épargne* » (7).

(1) *Contr. éc.*, I, 296.
(2) *Ibid.*, I, 243.
(3) *Solution du problème*, p. 177.
(4) *Théorie de l'impôt*, p. 216.
(5) *Contr. éc.*, I, 292.
(6) *Solution du problème*, p. 177.
(7) *Théorie de l'impôt*, p. 219.

Le Solidarisme, c'est la main-mise partielle ou totale sur l'héritage. Or. l'héritage est inviolable parce qu'il est donné d'abord par la nature ou l'instinct paternel et qu'il est en même temps une des meilleures lois de l'économie, de l'administration et de la police des sociétés.

Le programme solidariste condamne toutes les inégalités artificielles. L'hérédité est-elle la source d'inégalités artificielles? Est-elle par suite irrémédiablement condamnée? S'il n'est pas possible de répondre à cette question d'une façon nette et tranchée, car, sur la distinction entre les droits naturels et artificiels, M. Bourgeois, comme sur beaucoup d'autres points, a évité de se prononcer, du moins il est hors de doute que le solidarisme attaque l'héritage par le caractère d'immensité, d'incommensurabilité qu'il assigne à notre dette. « Incalculable est la créance de la société, écrivent les commentateurs, incalculable est la dette de l'individu. Dès lors, tous ses biens, s'il en a, tout son héritage, s'il en laisse, risquent d'être affectés à l'acquittement de ses charges sociales. Et de ce chef, l'impôt, logiquement progressif, déborde les revenus des vivants et entame ou absorbe le capital des morts » (1).

Prenez garde, avertit Proudhon. C'est chose grave quand l'État s'immisce dans l'industrie. Mais c'est chose encore plus grave, quand, par un impôt sur les successions, il sort de ses attributions fiscales, s'introduit dans la famille et dans une certaine mesure la nie (2).

Qui l'eût cru? Toutes les fois qu'il s'est trouvé en présence de l'hérédité, de cet arbre auguste, Proudhon, ce bûcheron révolutionnaire, célèbre par tant et tant de coupes sombres effectuées dans la forêt de nos institutions, Proudhon a laissé tomber sa cognée. Non seulement le cœur lui a manqué pour

(1) TURGEON, *Le socialisme et le droit d'hérédité* (trav. jur. et éc. de l'Un. de Rennes, I, 2, p. 200).
(2) *Théorie de l'impôt*, Hetzel, 1861, p. 166.

abattre cet arbre, mais encore il n'a pu s'empêcher de célébrer ses vertus et ses bienfaits. A force de relire ces hymnes à l'hérédité, nous en avons trouvé les pages toutes plus éloquentes les unes que les autres. Nous ne pouvons citer ici que quelques lignes. Nous sommes embarrassés sur le choix que nous avons à faire.

« Celui qui écrit ces lignes, observe Proudhon, appartient lui-même à la classe de ceux qu'il appelait tout à l'heure *les déshérités*... Autant que d'autres, il a réfléchi et sur la propriété, et sur la famille, et sur les successions; aussi bien que les autres il en a reconnu, dans l'état actuel des choses, les anomalies, et les abus. Eh bien, plus il a apporté d'attention à cette étude, plus il est resté convaincu que le principe de transmission héréditaire, donné d'abord par la nature ou l'instinct paternel, est en même temps une des meilleures lois de l'économie, de l'administration et de la police des sociétés » (1).

I. — Le principe de transmission héréditaire nous est donné d'abord par la nature. S'il était conventionnel et non naturel, serait-il aussi spontané, aussi universel? La transmission de la vie rend commune l'affection entre les parents et les enfants, elle doit rendre aussi communs entre eux les droits et les devoirs (2). Génération et succession sont deux faits solidaires.« Les générations ne sont pas isolées les unes des autres comme les arbres d'une promenade ». L'œuvre sociale non plus ne souffre ni lacune, ni temps d'arrêt : « La succession, comme la génération, s'opère en un clin d'œil : on voit naître l'enfant, on reconnaît l'héritier: au fond génération et succession sont un mystère. *Le mort saisit le vif*, dit la raison des siècles : cette formule succincte renferme une loi morale qu'aucune fonc-

(1) *Théorie de l'impôt*, p. 167.

(2) « C'est le lien de solidarité qui m'unit à mes enfants, qui rend entre nous les affections, les obligations communes. » (*Contr. éc.*, II, 196.)

tion du contrat social, pas plus que du droit divin, ne saurait détruire. L'individu meurt, l'ouvrier est éternel » (1). On aime à faire remarquer lorsqu'on parle de la nation, de la tribu, de l'État, que dans l'ordre économique comme dans l'ordre politique et moral « nous tenons notre institution de nos pères, que nous ne naissons pas comme Adam sur un sol vierge, inexploré. » Mais cette loi de succession, n'est-ce point dans la famille qu'elle a son principe? « Le fils succède au père, non seulement dans son avoir, mais dans ses fonctions, dans sa tâche, par conséquent dans son droit » (2). Et qu'on ne dise pas que l'enfant n'a pas de titre personnel à l'héritage ? « Le fils depuis longtemps associé aux travaux du père est plus capable qu'un autre d'en poursuivre la tâche » (3).

Frapper l'hérédité, c'est frapper la famille : « L'hérédité est l'espoir du ménage, le contrefort de la famille... Sans l'hérédité, non seulement il n'y a plus d'époux, ni d'épouses, il n'y a plus ni ancêtres, ni descendants... C'est alors que l'homme, isolé au milieu de ses compagnons, sentirait le poids de sa triste individualité, et que la société, privée de ligaments et de viscères par la dissolution des familles et la confusion des ateliers, pareille à une momie desséchée, tomberait en poussière. » Sans l'hérédité, la famille se dissoudrait à chaque génération. « C'est parce que la famille ne doit jamais périr, qu'au mouvement qui emporte incessamment les générations il faut opposer un principe d'immortalité qui les soutienne » (4).

Frapper l'hérédité, c'est me frapper moi-même. Je ne veux point mourir. Je veux me perpétuer. J'ai des enfants. C'est pour qu'après ma mort, je vive en eux. Je leur laisse des biens. C'est pour qu'en leurs personnes, ces biens soient encore

(1) *Théorie de l'impôt*, éd. Hetzel, 1861, p. 176.
(2) *Ibid.*, p. 177.
(3) *Premier mémoire*, p. 190.
(4) *Contr. éc.*, II, 193-194.

mes biens. Supprimer l'hérédité, c'est supprimer cette « prolongation de mon être parmi les hommes » (1).

Socialistes mitigés ! Vous qui croyez que l'hérédité est un fait conventionnel, allez-vous du moins être conséquents avec vous-mêmes et substituer à ce fait soi-disant conventionnel une institution naturelle? Non pas. Vous professez le plus artificiel de tous les systèmes, celui qui consiste à attribuer les biens du citoyen à l'État. Mais l'État est-il capable comme les particuliers de se marier, de faire des enfants, de les nourrir et de les pourvoir? Sous prétexte d'abolir une chose de convention vous ne faites en réalité que remplacer « l'être réel par un être de raison, la vie et la liberté par une chimère dont la triste influence a été la cause de presque toutes les calamités sociales » (2).

II. — Le principe de transmission héréditaire est une des meilleures lois de l'économie, de l'administration et de la police des sociétés. — Vous voulez transporter l'héritage du défunt à l'État, la production y trouvera-t-elle son compte? C'est précisément un des caractères du droit moderne que l'État ne doit être ni vigneron, ni maraîcher, ni industriel, qu'il doit se garder de toute immixtion dans les fonctions dévolues aux particuliers (3). Si l'État devient héritier, que fera-t-il donc? Il ne recevra l'héritage que pour le remettre à un nouvel exploitant, à un homme de son choix, or cet homme-là qui n'aura pas été témoin des prodiges de labeur accomplis pour l'édification de la fortune à lui confiée gérera-t-il avec le même zèle, avec le même amour que les héritiers (4)? Faites que le patrimoine des pères retourne après eux à l'État, loin d'avoir créé un paradis terrestre, vous n'aurez établi que la pire des tyrannies, un régime d'exploités « où il n'y aura

(1) *Contr. éc.*, II, 196.
(2) *Ibid.*
(3) *Théorie de l'impôt*, p. 175.
(4) *Ibid.*

pas plus de société que de familles, pas plus de familles que de personnes » (1).

On fait, il est vrai, des objections contre l'héritage. Il creuse un abîme entre les uns et les autres. Il est contraire à la tendance de l'économie sociale, au nivellement. Mais d'abord est-il juste que, pour atteindre quelques richards dont le nouvel appoint semble une insulte du sort, on jugule la moitié des populations (2)? Et puis l'inégalité des fortunes a-t-elle sa cause dans l'hérédité? Qui ne voit qu'elle a sa source bien plutôt « dans l'initiative du propriétaire, dans l'activité et l'intelligence des uns, dans la maladresse ou l'inconduite des autres » (3)? Qui ne voit qu'elle a sa source surtout dans le mauvais équilibre des forces économiques? Quand les contradictions économiques auront été combattues l'une par l'autre, quand le crédit sera gratuit, quand par suite il n'y aura plus lieu de parler d'enrichissement sans travail, qui vous dit qu'alors l'hérédité, après avoir servi si longtemps le capital, ne pourra à son tour servir le travail (4)?

En résumé, le socialisme mitigé, c'est-à-dire le solidarisme, qui, pour obtenir paiement de notre dette immense, incalculable, conduit à une mainmise plus ou moins forte sur l'héritage, est une doctrine rétrograde. Elle tend à « retrancher de la civilisation les organes civilisateurs » (5).

Ainsi le socialisme mitigé abandonne la méthode des comptes courants et efface tous les principes. Il présente toutes sortes de dangers :

Danger financier : le socialisme mitigé tend à grossir le budget alors que l'intérêt social est précisément de frapper

(1) *Théorie de l'impôt*, p. 177.
(2) *Ibid.*, p. 173.
(3) *Ibid.*, p. 179.
(4) *Contr. éc.*, II, 198.
(5) *Ibid.*, II, 198.

au cœur le gouvernement en abolissant ou tout au moins en supprimant l'impôt.

Danger politique : le socialisme mitigé fait de la propriété l'esclave de la politique alors qu'elle doit être le contrepoids de la puissance politique (1). Il mène au communisme; or, d'abord, la communauté, tout comme la propriété, c'est le vol (2) et ensuite la communauté à son tour mène au césarisme (3).

Danger social : le socialisme mitigé émousse l'énergie individuelle, encourage le parasitisme fonctionnaire et tend à faire du paupérisme « une chose constitutionnelle, une fonction sociale » (4).

Danger individuel : « Que deviendraient à leur tour la responsabilité et la dignité du travailleur si, couvert de la garantie sociale, il pouvait, sans risques pour lui-même, se livrer à tous les caprices d'une imagination en délire » (5)?

— Solidarisme, comment te nommes-tu?

— Je me nomme Fraternité, Dévouement.

— Quel est ton drapeau?

— L'association forcée.

— Ta devise?

— L'arbitraire, la politique.

— Où nous mènes-tu?

— Au despotisme, à l'exaction, à l'esclavage.

Arrière, solidarisme ! Toi qui charges les hommes d'un fardeau éternel, tu ne me sembles être que la contrefaçon de la doctrine catholique, de la doctrine de « ce Dieu atroce qui fait éternellement payer le pécheur et qui jamais ne lui fait remise de sa dette (6). » Solidarisme, tu es le mal !

(1) *Théorie de la propriété*, p. 196.
(2) *Solution du probl.*, p. 131.
(3) *Contr. éc.*, II, 290.
(4) *Confessions*, p. 205.
(5) *Contr. éc.*, I, 239.
(6) Cf. *Mélanges*, III, 291.

CONCLUSION

M. Bourgeois et Proudhon cherchent tous les deux la synthèse de l'idée d'égalité et de l'idée de liberté. M. Bourgeois la trouve dans la *Solidarité*, Proudhon dans la *Mutualité*.

I. — La synthèse de M. Bourgeois, nous en avons présenté le pour et le contre en exposant les deux faces des idées proudhoniennes. Peut-être adressera-t-on des critiques à notre plan. On nous dira : Proudhon, d'après vous, contient deux hommes, un solidariste et un antisolidariste. M. Bourgeois lui aussi vous semble double. Par sa théorie de l'État, il vous paraît donner des ailes à la liberté ; par sa théorie de la dette, il vous paraît la surcharger de plomb. Qu'avez-vous fait en réalité ? Vous avez opposé Proudhon égalitaire à M. Bourgeois panégyriste de la liberté et Proudhon glorificateur de la liberté à M. Bourgeois autoritaire. Tout ceci est bien artificiel. N'eût-il pas été préférable, au lieu de casser pour ainsi dire Proudhon en deux, de le concilier avec lui-même et de montrer la suite lente et réfléchie de son évolution ? A ces critiques, nous répondrons que, sans méconnaître l'évolution de Proudhon que nous avons indiquée, sans méconnaître l'unité de son œuvre que nous avons soulignée, il est indubitable qu'il se contredit non seulement à des époques différentes, mais aussi à la même époque, et aussi dans le même ouvrage. « Pas un livre de quelque étendue n'est peut-être complètement homogène », dit M. Sorel. Il était donc impossible de concilier deux choses inconciliables. Et puis on ne

feuillette pas pendant quelque temps l'œuvre d'un écrivain sans que celle-ci ne laisse en vous une certaine empreinte. Proudhon aime les contradictions, il pose la thèse, l'antithèse et dégage la synthèse. Notre méthode, somme toute, n'est qu'un reflet de la méthode proudhonienne. Enfin, cette façon de procéder nous a permis de mettre en ligne contre le solidarisme et des arguments que peuvent lui adresser des modérés, et des arguments que peuvent aussi lui adresser des syndicalistes et des révolutionnaires. On sait en effet que le solidarisme est attaqué par les deux camps opposés et par le camp de sociologues comme M. Leroy-Beaulieu, et par le camp de sociologues comme M. Georges Sorel, précisément un admirateur de Proudhon : « Le développement du solidarisme est un des traits les plus inquiétants de l'heure présente » (1). « Les solidaristes seront regardés par tout le monde comme des échappés de Charenton dans un petit nombre d'années » (2).

Puis donc que les arguments dont se sert Proudhon pour féruler par avance le solidarisme peuvent être considérés comme l'écho de multiples doctrines, il va de soi que nous ne pouvons entièrement faire nôtres ces critiques.

C'est ainsi que Proudhon fait grief aux socialistes mitigés de prendre la charité pour leur commencement. Nous ne pouvons leur adresser ce reproche du moins dans des termes aussi absolus. Nous considérons plutôt comme reflétant notre tendance ces passages où Proudhon nous dit que la charité révèle la justice, que le Droit, c'est de la charité transformée, convertie.

Comment se fait la justice? On peut soutenir plusieurs opinions.

(1) *Mouvement socialiste*, juillet-décembre 1907, p. 91.
(2) *Ibid.*, janvier-juin 1908, p. 194.

Voici d'abord une première façon de concevoir son développement : c'est la façon solidariste. Considérons l'avenir, le présent et le passé. En ce qui concerne l'avenir, la doctrine solidariste admet qu'il y a des actes aujourd'hui de charité qui deviendront idées et se transformeront en préceptes de droit strict. Elle admet donc qu'il y a des actes qui demain seront injustes, mais qui aujourd'hui sont justes. En ce qui concerne le présent, la doctrine solidariste reconnaît qu'il existe un domaine du droit et un domaine de la morale qui sont comme deux cercles concentriques d'inégal rayon. Mais reconnaît-elle que la loi sanctionne actuellement toutes les obligations qu'elle doit sanctionner? Non pas. Le rayon du cercle des obligations strictes n'a pas la longueur qu'il devrait avoir. Le domaine du droit n'est pas aussi étendu qu'il devrait l'être. Notre législation est injuste. Nous avons une dette à payer et les solidaristes estiment que nous ne la payons pas. En ce qui concerne le passé, la législation ancienne est-elle regardée par les solidaristes comme juste? Évidemment non. Sans doute les ancêtres devaient un peu moins que nous parce que depuis qu'ils ne sont plus, nous avons sans cesse bénéficié de bienfaits, ce qui a grossi notre dette. Mais enfin supposez que M. Bourgeois eût vécu du temps des Romains, il est vraisemblable qu'il leur eût dit comme aux Français actuels : Vous avez une dette énorme à payer. Qu'eussent pu offrir les Romains pour solder leur dette? L'institution de l'esclavage, cette institution où tout ce qui était acquis par l'esclave revenait au maître. Évidemment, les Romains eussent été considérés comme n'ayant pas payé.

Et remarquez que les injustices commises par les ancêtres étaient d'autant plus nombreuses qu'elles ne pesaient pas sur leur conscience. Maintenant nous regardons à être injustes, car, grâce à M. Bourgeois, nous savons que nous sommes débiteurs. Mais autrefois, quoique la dette existât indubita-

blement, comme on ne la connaissait pas, on n'avait aucun remords de ne pas l'acquitter.

Récapitulons-nous : Pour les solidaristes, le domaine du droit va sans cesse s'élargissant. Mais les législations passées et la législation actuelle sont des législations injustes. Et il est pris précisément texte de ce résultat pour augmenter encore notre dette. Nous devons non seulement parce que nous avons reçu, mais aussi parce que nous avons bénéficié des injustices des siècles passés. C'est ce qu'écrit M. Bouglé : « Le privilégié doit se rendre compte que la répartition actuelle des bénéfices et des charges est le résultat des injustices accumulées » (1). Pour quelles raisons le législateur solidariste veut-il donc me reprendre mes biens? Entre autres raisons, parce qu'ils ont été acquis sous l'empire d'une loi injuste. Le solidarisme alors, c'est une révocation de biens pour cause d'injustice de la loi.

Voici maintenant une autre façon de concevoir comment se fait la justice. Tandis que les philosophes solidaristes admettent que la justice ne peut reposer que sur une idée, ici on affirme que l'intelligence n'est pas un pouvoir, que ce n'est pas elle, mais au contraire que ce sont les désirs, le cœur, le sentiment qui mènent l'homme. En ce sens, on fait appel à l'autorité d'Herbert Spencer. « Dire que les hommes sont gouvernés par la raison est aussi irrationnel que de dire qu'ils sont gouvernés par leurs yeux. La raison est un œil, l'œil à travers lequel les désirs voient le chemin qui mène à leur satisfaction » (2). Dès lors n'est-il pas philosophique de

(1) Bouglé, *Solidarisme et libéralisme*, p. 44.

(2) V. Boutroux, dans *La Solidarité sociale* de d'Eichtal et Brunot, p. 126. — Cf. : « Il n'est pas conforme à l'Ordre que le cœur soit subordonné à l'intelligence. Que ferait, en effet, le cerveau le mieux construit si le cœur n'y envoyait un sang généreux? Que pourrait l'intelligence toute seule, sans le sentiment?... Toute l'œuvre de la raison consiste à subordonner l'intelligence au cœur (Chartier, *Discours*). — Cf. encore : *Justice*, VI, 339 : « La notion du juste étant tout à la fois, à mes yeux, idée et sentiment, et le sentiment étant la première

prétendre que les lois relèvent des sentiments? En fait, toutes en dérivent. C'est évident pour la loi Bérenger. C'est moins évident pour d'autres, cependant dégagez ces lois de la forme, du texte, vous verrez qu'elles s'appuient sur la dignité de la personne humaine, sur les liens naturels et moraux de la famille, c'est-à-dire sur des sentiments. La loi sanctionne donc des sentiments et bien souvent des sentiments inspirés par la charité. Comment se fait alors la justice? Par la charité. « Chaque règle de justice, écrit M. Gide, est un beau cristal aux formes géométriques, et peu à peu les cristaux grossissent dans l'eau-mère qui les baigne : c'est la charité qui les nourrit » (1). Remarquez d'ailleurs que cette conception n'entraîne pas nécessairement cette conséquence qui ne nous paraîtrait pas entièrement exacte, à savoir que les institutions passées vues avec nos yeux de modernes sont injustes, mais que vues avec les yeux des ancêtres, elles sont justes.

C'est à cette philosophie que nous nous rallions.

Il est facile, sans y insister, d'apercevoir les divergences qui séparent les deux conceptions exposées. Au fond, elles ont

manifestation et la force principale de mon âme, le foyer de ma liberté, hors duquel je ne trouve que honte et misère, il m'a paru logique de renverser l'enseignement que j'avais reçu dès l'enfance, et, au lieu de faire dépendre mon devoir et mon droit de l'état plus ou moins précaire de ma raison, de subordonner au contraire ma raison, mes opinions, au sentiment que j'ai de mon devoir et de mon droit. » Mais, pour Proudhon, il y a sentiment et sentiment : « Le point de départ de la Justice est le sentiment de la dignité personnelle. Devant le semblable ce sentiment se généralise et devient le sentiment de la dignité humaine... C'est par là que la Justice se distingue de l'amour et de tous les sentiments d'affection, qu'elle est gratuite, antithèse de l'égoïsme, et qu'elle exerce chez nous une contrainte qui prime tous les autres sentiments. » (*Justice*, I, 234). En présence de cette distinction, ne pourrait-on pas soutenir, comme d'ailleurs on l'a fait remarquer, que le sentiment de la dignité individuelle est un sentiment dérivé et postérieur même en date à la charité? Le sentiment de charité est en effet un sentiment élémentaire puisqu'il n'implique que la pitié qui est naturelle à l'homme tandis que le sentiment de la dignité humaine est un sentiment d'intellectuel qui n'apparaît que dans une civilisation déjà avancée. Point de doute qu'il n'y eût dans l'antiquité païenne de gens charitables. Avaient-ils le sentiment de la dignité humaine? On ne peut le croire puisqu'ils maintenaient l'esclavage.

(1) Gide, *Justice et charité*, *loc. cit.*, p. 214.

un point commun : Dans les deux, il nous est parlé de deux cercles concentriques d'inégal rayon, la justice et la charité; dans les deux, le domaine de la justice nous est montré comme gagnant sans cesse sur le domaine de la charité; dans les deux en un mot la justice est regardée comme alimentée par la charité. Ce point commun, il est vrai ne saute pas aux yeux. C'est que précisément M. Bourgeois aime à mettre un voile sur la charité, c'est qu'il aime à faire sonner bien haut que sa doctrine avant tout parle à l'intelligence. De là, toutes ses dissertations qui veulent nous prouver que certains devoirs rentrent dans l'idée de justice. « Artifice ingénieux ! » « subterfuge ironique ! » dira M. Gide. Faites tomber le masque et vous vous apercevrez que le solidarisme n'est, en dernière analyse, « qu'un sentiment, une croyance, une aspiration (1). »

Si on ne reste pas à la surface des choses, si on creuse les deux conceptions dont nous avons parlé, on constate donc que, malgré les différences de forme, d'habillement, que l'on voudrait exagérer, sur un point du moins il y a accord : la justice, c'est de la charité sanctionnée. La justice arrive. *Adveniat regnum justitiae* !

Dans la thèse que nous avons adoptée, le rôle de la solidarité est bien facile à définir. Point n'est besoin d'évoquer l'idée de contrat social. Elle a pour rôle de révéler la justice. Elle augmente le degré de force, de profondeur, de généralité de certains de nos sentiments. Elle nous fait haïr cette maxime « cela ne regarde que moi » (2). En un mot elle sert de trait d'union entre la charité et la justice.

Ainsi, dans ce système, nous échappons à l'étreinte de la dette sociale. Pour légitimer de légitimes réformes, il n'est plus nécessaire de faire appel à cette idée écrasante. Tout

(1) Boutroux, *loc. cit.*
(2) Gide et Rist, *Hist. des doct. éc.*, p. 697.

simplement la loi sanctionnera les sentiments qui nous sembleront assez forts et assez généraux pour mériter cette sanction.

Mais alors, si telle est notre thèse, si c'est la charité qui nourrit la justice, il est illogique de reprocher à certaines écoles, du moins dans les termes employés par Proudhon, de prendre la charité pour leur commencement. La justice doit être le dernier mot de l'ordre social, soit ! mais le précepte de charité, c'est l'avant-coureur, l'éclaireur, le révélateur du droit.

II. — Quoi qu'il en soit, il nous semble qu'en présence du solidarisme, une voix se fût échappée de la poitrine de Proudhon qui eût crié : « C'est toujours la servitude. C'est de la solidarité communiste à la place de la solidarité mutuelliste. » Pour Proudhon, comme nous l'avons exposé assez longuement d'ailleurs, il y a donc deux sortes de solidarité : la solidarité communiste et la solidarité mutuelliste. Mais il y a aussi deux formes de solidarisme : l'une préconisant la solidarité forcée, l'autre la solidarité volontaire. Proudhon ne serait-il point un solidariste volontaire, un solidariste de l'école de M. Gide? Ici encore, en face d'un Proudhon solidariste volontaire on pourrait dresser un Proudhon antisolidariste volontaire, car on trouve chez lui certains passages où il traite avec dédain les associations de secours mutuel qui ne s'élèvent pas à l'idée d'une vraie réciprocité et ces associations où l'on s'associe pour l'économie de consommer afin d'éviter le préjudice de la vente au détail. Mais d'abord nous ne voulons point abuser de cette méthode et nous croyons en outre que si l'on pèse Proudhon, Proudhon solidariste volontaire pèse plus lourd que Proudhon antisolidariste volontaire. Et d'abord qu'est-ce que la Banque du Peuple? C'est une banque dont le principe est inspiré par cette considéra-

tion que dans la Banque de France la garantie du billet se trouve dans les signataires des effets de commerce, qu'en réalité c'est le public qui se prête à lui-même. La Banque du Peuple n'est qu'une institution de crédit mutuel. Et puis dans le *Manuel du Spéculateur*, les sociétés de consommation, les sociétés d'échange ne nous sont-elles pas présentées comme des germes de la République industrielle? Enfin, l'idéal de Proudhon n'est-il pas à peu près analogue à celui de M. Gide? Il veut que le travail n'ait plus besoin du crédit des privilégiés (1), que par ses propres forces il devienne capitaliste (2), que la classe ouvrière et moyenne, par une modification pacifique du régime économique actuel, en gardant pour elle les profits qu elle paie actuellement aux exploiteurs, sans l'intervention de l'État, supprime les intermédiaires et élimine graduellement le salariat.

Nous avons conscience que, dans certains passages, nous avons été un peu trop brefs. Mais l'œuvre de Proudhon est si riche qu'il serait possible d'en extraire sur la matière du solidarisme des réflexions et des observations pouvant faire l'objet de deux ou trois volumes comme celui-ci. Il a donc fallu nous borner et nous contenter d'avoir touché les points généraux. Concluons maintenant :

Proudhon a été regardé par quelques-uns plus comme un réformateur pratique et modéré, plus comme un défenseur de la propriété que comme un anarchiste et un révolutionnaire (3).

(1) *Manuel du Spéculateur*, Garnier, 1857, p. 479.

(2) *Mélanges*, I, 183. — Rapprochez ces paroles de Waldeck-Rousseau prononcées dans son discours de Roubaix le 30 avril 1890 : « Il faudra, dans un avenir prochain, que le capital travaille et, par une réciprocité certaine, que le travail possède. »

(3) Mentionnons en passant que Proudhon s'est prononcé contre les décrets du 23 janvier 1852 qui spoliaient la maison d'Orléans : « Les considérants des décrets sont quelque chose de si bouffon, de si odieux, de si ignoble, qu'on peut défier de

M. Bourgeois est aussi regardé par quelques-uns et se regarde lui-même comme un ami de la propriété. Elle lui apparaît, écrit-il, comme le prolongement et la garantie de la liberté (1). Il veut qu'elle vive. Elle est souillée aujourd'hui par un péché originel. Qu'on la sauve ! Qu'on offre un sacrifice pour son rachat ! Et qu'ainsi purifiée, elle soit rendue digne des honneurs, des panégyriques et des apothéoses !

Il serait trop long de discuter ici la part de vérité et de fausseté que contiennent ces assertions. Nous nous bornons à dire : De la combinaison de la doctrine de Proudhon avec celle de M. Bourgeois peut sortir la justification de la propriété.

La doctrine de Proudhon tout d'abord offre en faveur de la propriété, nous l'avons vu, toute une série d'arguments et d'arguments qui correspondent parfaitement aux attaques dont elle est aujourd'hui l'objet.

Rappelons que Proudhon reconnaît que si la solidarité est une condition de la vie sociale, la non-solidarité en est une autre, qu'il faut sans cesse poser la liberté en face de l'État, l'individu en face du groupe, qu'en conséquence, sous prétexte d'assurer le paiement de services rendus par la communauté, il ne faut ni faire défense au producteur de produire, ni limiter ou restreindre le principe d'hérédité, la faculté de donation ou de testament.

Rappelons encore que l'idée directrice de la dernière *Théorie de la propriété*, c'est la justification de celle-ci par son opposi-

trouver dans la vie des Tibère, des Néron, etc., quelque chose qui les dépasse » (Lettre du 24 janv. 1852, *Corr.*, IV, 192).« Il y a ici, tout à la fois, le droit public fondé en 89; il y a le droit éternel d'acquisition, de possession, de transmission, attaqués par un homme qui se dit Président de la République, représentant des intérêts créés par la Révolution, organe du progrès !... Je croirais la République un parti perdu et déshonoré, je renierais le progrès et la révolution, si je croyais qu'ils dussent aboutir à de si abominables conséquences. » (Lettre du 16 fév. 1852, *Corr.*, IV, 206.)

(1) *Essai d'une phil.*, p. 34.

tion avec la puissance de l'État. Argument, avons-nous dit, présenté d'une façon paradoxale, mais renfermant au fond une grande part de vérité. Ah ! prétend M. Bouglé, nous convenons que la propriété est douée d'utilité sociale, que le propriétaire remplit une fonction spéciale. Mais ce que l'utilité sociale fonde, l'utilité sociale peut aussi le limiter. Par suite, l'utilité sociale peut restreindre, limiter la propriété. Oui, répond par avance Proudhon, la propriété a une fonction, mais sa fonction consiste précisément à contrebalancer l'État (1). Comment voulez-vous qu'elle remplisse cette fonction si vous l'amoindrissez. Comment voulez-vous qu'elle musèle l'État si vous la donnez à dévorer à l'État? Et ce raisonnement a d'autant plus de poids qu'il émane de celui en l'honneur de qui M. Bouglé n'a cessé et ne cesse de tresser des couronnes. La propriété est un frein, dit Proudhon. M. Méline, de nos jours, a repris cette idée. Dans une démocratie, il est utile d'avoir un frein qui arrête sa passion et ses débordements révolutionnaires, « des ancres qui la rétiennent au rivage et résistent à toutes les tempêtes. » Or quelle est la meilleure ancre de salut social? C'est la classe des petits propriétaires ruraux. « Campé sur sa terre, le petit propriétaire n'est pas seulement le meilleur, le plus ardent des travailleurs, le plus intéressé au progrès agricole, puisqu'il peut mieux qu'un autre utiliser les moindres parcelles du sol et les mettre en valeur, il est en même temps, dans une société quelconque, le citoyen le plus indépendant et le plus réfléchi, le moins accessible à l'utopie creuse et vide, le plus conservateur dans le bon sens du mot, qui signifie la

(1) *Théorie de la propriété*, p. 165 : « Le citoyen, en tant qu'il travaille, produit, possède,— *fonction de la société*,— n'est pas du tout un fonctionnaire de l'Etat. » V. sur cette distinction importante la note très intéressante de Kuntz, *Un procès de presse à Besançon en* 1842, p. 52. « Proudhon, fait remarquer cet auteur, dit avec Comte . « La propriété est une *fonction*, mais au profit de l'*individu*, avant de l'être au profit de la société. »

conservation de tout ce qui est indispensable à la vie régulière d'une société laborieuse et ordonnée. » M. Méline fait ainsi revivre, inconsciemment peut-être, l'idéal proudhonien : Faire sortir de la terre des légions de petits propriétaires (1). Ajoutons enfin que tous les ans, lors de la discussion du budget, nous pouvons être témoins du rôle pondérateur et modérateur de la propriété. Si le gouvernement se sent la force de résister à des demandes de crédit souvent exorbitantes, c'est qu'à côté de sa résistance, il sent aussi celle des propriétaires contribuables.

Le solidarisme ensuite vient en faveur de la propriété apporter son tribut d'arguments. La solidarité justifie la propriété en général et en particulier son caractère de perpétuité.

Elle justifie la propriété en général : « La propriété, dit M. Cornejo, est l'objectivation, la matérialisation du concept de solidarité. La propriété, comme institution sociale est constituée non par les sentiments du propriétaire envers sa chose, mais par les sentiments de la communauté qui reconnaît et respecte la propriété, ce qui suppose un grand développement du concept solidariste qui ne se borne plus, comme le sentiment, aux effets immédiats, mais s'étend aux conséquences lointaines » (2).

La solidarité justifie en particulier le caractère héréditaire de la propriété. Qu'est-ce que le solidarisme? C'est l'héritage au 50e, au 60e, au 100e degré. Il a pour but de nous démontrer que ceux que nous appelons étrangers ne nous sont pas aussi éloignés que nous pouvons le croire, que nous sommes tous frères et que nous avons tous droit à hériter mutuellement les uns des autres. Qui peut le plus peut le moins. Si la

(1) Méline. La *petite propriété rurale et les prêts à long terme.* (*Petit Journal*, 9 mars 1911.).

(2) Cornejo, *La solidarité comme synthèse de la sociologie* (Annales de l'Inst. intern. de soc., XIII, p. 257).

solidarité légitime l'héritage dans des conditions aussi larges, à plus forte raison le légitime-t-elle dans les limites prévues par notre Code.

Pensée exagérée que la pensée solidariste ! Elle semble supposer que nous sommes tous liés les uns aux autres par la même force, avec la même affection. Or, de même que, si les corps célestes s'attirent entre eux, leur influence mutuelle est d'autant plus faible qu'ils sont plus espacés les uns des autres, de même, si les hommes sont solidaires, ils le sont à des degrés divers. « Si tout le monde est mon frère, s'écrie Proudhon, je n'ai plus de frère ! » (1). Je dois, dit M. Bourgeois, à tous mes contemporains. Je dois par conséquent aux sauvages des îles perdues au milieu du Pacifique. Je leur dois même plus qu'à d'autres, parce que plus que d'autres, ils ont été empêchés de tirer parti de l'outillage social. Leur dois-je en réalité beaucoup ? Leur premier mouvement eût été peut-être de me dévorer si j'avais mis le pied dans leurs îles. Il y a donc ici un certain ordre à observer. Je dois plus à mes contemporains habitant la terre qu'à mes contemporains habitant des planètes éloignées. Je dois plus à Jeanne d'Arc, à Pasteur, au Dr Roux, qu'à cet inutile à ce parasite qui ne fait rien de ses mains ni de sa tête. Je dois, je dois enfin à mes parents plus qu'à toutes autres personnes, à mes parents avec lesquels je suis lié d'un lien corporel et spirituel si fort qu'il est même impossible de le délier.

L'héritage à qui présente avec vous des liens de solidarité. L'héritage par suite à la famille, aux parents, à ceux qui sont la chair de votre chair, l'âme de votre âme.

Transportez alors à la solidarité familiale tout ce que M. Bourgeois a dit de la solidarité sociale et la nécessité de l'héritage est clairement démontrée.

(1) *Contr. éc.*, II, p. 193.

Je vis et je puise dans le patrimoine accumulé des siècles, je ne le nie pas, mais je puise d'une façon plus palpable et plus visible encore dans le patrimoine accumulé par mes grands-parents. Je vis, et pour me préserver des intempéries, je me sers du toit qui a abrité mes ascendants, où se sont écoulées leurs joies et leurs douleurs et sous lequel j'ai joué en compagnie de mes frères. Je vis et, pour subvenir aux besoins de la vie, je vends des arbres que mon grand-père prévoyant a plantés sur une ferme, non pour lui, mais tout exprès pour moi. Si donc dette il y a, comme le veut M. Bourgeois, c'est surtout et avant tout à mes ancêtres que je dois. Mais à qui est-il à présumer que les ancêtres que je ne puis payer ont transporté leur créance? A mes parents en général. Les ancêtres sont présumés avoir amassé pour tout l'avenir de la famille.

Voilà donc les prescriptions du Code justifiées : la succession en ligne directe avec l'institution de la réserve et aussi la succession en ligne collatérale.

La succession en ligne directe avec l'institution de la réserve : je dois à mes fils, je dois à mes ascendants. Je ne suis donc pas libre de léguer à qui je veux ma fortune entière.

La succession en ligne collatérale aussi. Et pourquoi donc Pierre n'hériterait-il pas de son cousin au 5e et au 6e degré? Le cousin du 5e et du 6e degré détenait dans son patrimoine une parcelle des biens qui avaient composé l'avoir de l'ancêtre. S'il n'a pas laissé de testament, il est à présumer qu'il a voulu s'acquitter envers celui à qui il devait en laissant à Pierre ce dont il était propriétaire. Frustrer de l'héritage la ligne collatérale serait-ce d'ailleurs favoriser les nombreuses familles? Le législateur pour arriver à ce but doit récompenser le père de famille et pour le récompenser il doit faire en sorte que sa volonté soit complètement respectée. Or quel est le désir présumable du père de famille? Il est à présumer qu'il

désire que ses biens restent entre les mains de sa postérité tout entière. Eh bien ! dans le système où seul existerait l'héritage en ligne directe les pères successifs de fils uniques recevraient la douce consolation de voir leurs héritages transmis de fils en fils. Les pères d'une nombreuse famille ne la recevraient pas. Primus n'a qu'un enfant, Secundus; Secundus meurt laissant un seul enfant, Tertius. Les biens passeraient de l'un à l'autre sans difficulté. Primus au contraire a deux enfants, Secundus et Tertius. La postérité de Secundus par hypothèse n'hériterait pas de la postérité de Tertius. Les biens à l'extinction d'une de ces deux lignes iraient à l'État, et par suite Primus ne pourrait pas continuer à jouir de ses biens, même après qu'il aurait cessé de vivre.

Ce n'est donc point à supprimer l'hérédité qu'il faut songer, mais bien plutôt, comme le remarque Proudhon, à faire cesser la déshérence. C'est hanté par cette idée que, dans son premier mémoire, il publiait que la possession devait être incessible et insaisissable. Il posait ainsi la première pierre de l'édifice qui devait être la loi du 12 juillet 1909 sur le bien de famille insaisissable. Loi essentiellement bienfaitrice ! Garantie contre les coups de la mauvaise fortune, la propriété héréditaire est destinée à perpétuer désormais mieux encore que par le passé les habitudes de travail, les moyens d'influence, les traditions des aïeux (1).

Universaliser la propriété, favoriser l'acquisition et la conservation du petit lopin de terre destiné à abriter la famille du travailleur, mettre en un mot à la portée de tous, comme le veulent Proudhon et M. Méline, « ce trésor, pour longtemps encore inépuisable, qui s'appelle la terre de France », tel est, conclurons-nous, le but vers lequel doit tendre le législateur.

Vous défendez la propriété, nous dira-t-on. Mais vous

(1) V. Turgeon, *op. cit.*, p. 234.

rétrogradez. Mais c'est faire trôner une momie desséchée au milieu de générations jeunes et ardentes au progrès ! Mais c'est vouloir ressusciter l'antique législation romaine, vouloir toujours la considérer comme la *somme* de la sagesse ! La propriété française, ce n'est qu'un replâtrage de la propriété quiritaire (1). Tout change, rien ne demeure, et vous voudriez que seule la propriété romaine ne passât point. Égoïste, farouche, anthropophage était le droit romain. Est-ce donc à l'image de ce droit que vous rêvez le droit français? Déclamation que ce raisonnement ! Le Code civil ne plonge pas ses racines dans le droit romain. Il ne s'en rapproche qu'artificiellement. Son origine, elle est dans les entrailles mêmes de la nation, dans nos vieilles lois nationales, dans la loi salique, dans nos vieilles coutumes, où comme le dit Eusèbe de Laurière, « il y a plus de découvertes à faire, et pour le moins d'aussi belles que dans le droit romain (2) », dans le droit révolutionnaire enfin qui a consacré ces immortelles maximes : la liberté individuelle, l'affranchissement de la propriété. Et Proudhon lui-même, qui dans ses premiers mémoires, semblait regarder la propriété du Code civil comme le prolongement de la propriété romaine, et tirait de ce rapprochement un argument contre elle, a fini par s'apercevoir de son erreur et à désolidariser la propriété française de sa devancière : « La propriété française, écrit-il dans sa dernière théorie, est une antithèse, jusqu'à un certain point, à l'ancien domaine quiritaire lui-même » (3).

(1) *Manuel du Spéculateur*, Garnier, 1857, p. 164.
(2) *De l'origine du droit d'amortissement.* Paris, 1692. Voir le privilège du Roi.
(3) *Théorie de la propriété*, p. 152. — « L'esprit juridique de la France est supérieur depuis 89 à celui de l'ancienne Rome. » *(Justice*, III, 341.) — C'est pour avoir voulu mêler les principes du droit romain à ceux du droit français qu'on est arrivé à d'irritantes contradictions. Il en a été ainsi notamment en matière de droit de chasse. La jurisprudence décide en effet qu'en France, comme à Rome, le gibier est *res nullius* et appartient au premier occupant. Mais alors elle devrait logiquement décider aussi qu'il n'existe pas de com-

La propriété selon l'esprit du Code civil nous semble donc défier toute critique et être irréprochable. Mais nous tenons ici à faire deux remarques :

1° La propriété que nous défendons, c'est uniquement la propriété *selon l'esprit du Code civil.* Or, nous le reconnaissons, par suite de l'application de notre Code aux conditions nouvelles créées par l'industrie, conditions qu'il ne pouvait pas prévoir et pour lesquelles il ne pouvait par suite légiférer, cet esprit se trouve plus ou moins dénaturé. Tandis que l'esprit du Code était d'universaliser la propriété, on peut malheureusement déplorer que ses dispositions sont souvent impuissantes à mettre un frein à l'accaparement et à l'agiotage. Nous ne sommes donc point l'ennemi des réformes. Hypocrites sont bien des gens qui ne voulant point souffrir à la vue des souffrances des autres cachent ces dernières et agissent et voudraient faire agir le législateur comme si elles n'existaient pas. Si on avait écouté ceux-là, on vivrait encore sous le régime de l'esclavage. Non, nous ne pensons pas que tout ce qui a été fait est tout ce qu'il y avait à faire. Nous ne croyons pas avec M. Thiers que sur un autel de la patrie il n'y ait plus rien à sacrifier.

2° Nous ne défendons l'esprit du Code civil que pour le moment présent. La législation future devra être ce que les besoins futurs commanderont. Quels seront ces besoins futurs? On ne peut le dire. Mais s'il est téméraire d'affirmer

plicité par recel en matière de délit de chasse. C'est justement la solution contraire qu'elle consacre (Cass. 20 janv. 1877, D. 77, 1. 511). La vérité, c'est que, sur la question de la propriété du gibier, ce n'est point au droit romain, mais à nos traditions nationales qu'il faut faire appel et qu'aujourd'hui, comme dans notre ancien droit, lequel n'a jamais été abrogé, « les bestes sauvages [doivent être] considérées, ainsi que le disait F. de Launay en 1681, comme des fruits des terres dans lesquelles elles sont nourries. » V. sur ce point Charles Boulen, *Le droit de chasse et la propriété du gibier en France dequis l'origine de la monarchie jusqu'à nos jours.* Paris, Chevalier Marescq, 1887.

que l'esprit du Code civil dans son ensemble devra inspirer à jamais les lois de l'avenir, c'est suivre seulement la tradition que de penser qu'il y existe des principes immortels : L'égalité, la liberté de conscience n'ont pas toujours existé. Elles ont été conquises. Ce sont maintenant des principes immortels. Le respect dû à la famille n'a pas toujours existé. On trouve même encore, aujourd'hui, des tribus où la famille est polygame, où les personnes n'ont pas d'état civil stable, pas de nom individuel. Le respect dû à la famille a été proclamé par le Code civil. C'est maintenant pour nous un principe immortel. Or de même qu'il est et qu'il sera toujours vrai que deux et deux font quatre, de même il est et il sera toujours vrai que les conditions de la famille sont la monogamie, l'autorité du père et aussi un régime anti-communiste. « La communauté est incompatible avec la famille » (1). Par suite, si les peuples veulent rester forts, ils pourront faire varier certains éléments de la propriété, mais ils devront en conserver d'autres intacts, immuables (2). Les changements qui pourront être apportés à une partie des éléments de la propriété pourront la faire osciller, suivant les conditions de la vie sociale, dans un mouvement semblable au flux et au reflux, tantôt vers le type de la propriété individuelle, tantôt vers celui de la propriété collective. L'immutabilité que devront garder certains autres éléments sera un obstacle à la socialisation rêvée par quelques-uns. L'adoption de la socialisation com-

(1) *Contr. éc.*, II, 263.

(2) Proudhon reconnaît lui aussi que dans la propriété il y a une variante et une constante. Mais sur l'énumération des éléments immuables, nécessaires, il n'est pas toujours resté d'accord avec lui-même. Comme devant être immuable, il note, dans le second mémoire, l'idée de propriété subordonnée, non susceptible d'aliénation. Voici maintenant le langage de *La révolution sociale :* « La propriété doit être transformée, sans doute par la révolution économique, mais non pas en tant qu'elle est libre; elle doit, au contraire, gagner sans cesse en liberté et en garantie. La transformation de la propriété porte sur son *équilibre* » (p. 266.)

plète serait contradictoire avec la foi que nous avons en l'immortalité des principes de la Révolution. L'homme, du reste, à l'origine a connu la propriété collective. S'il l'a rejetée, c'est qu'il n'y a pas trouvé la justice et le bonheur. Sur presque toute la surface du globe et non pas sur un point particulier, preuve que le fait n'est pas accidentel, il a opéré une révolution lente et progressive en faveur de la propriété privée. Il y a gagné des mœurs plus douces, une production plus abondante (1). De même que le papillon qui vient d'éclore ne veut plus se recoucher dans sa soie, fuir les fleurs et le soleil, de même l'homme sorti de la communauté ne doit plus vouloir se recoucher dans cette enveloppe, mais au contraire adopter le système qui lui donne le maximum de productivité, marcher vers la liberté et ne plus jamais se dérober à sa lumière. Toutes ces observations d'ailleurs ont été développées par Proudhon de la façon la plus vive et la plus colorée. C'est par un mot de lui que nous voulons finir : « Les nations les plus puissantes, remarque-t-il, celles qui ont laissé la plus profonde empreinte dans la civilisation, sont celles où la liberté individuelle a été la plus énergique, la propriété et la famille constituées avec le plus de force » (2).

(1) V. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*, p. 91, 95.
(2) *Théorie de l'impôt*, Hetzel, 1861, p. 169.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE FR. SIMON, RENNES.

